TIJDSCHRIFT VOOR WIJSBEGEERTE

ONDER REDACTIE VAN

Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA.
Dr. J. D. BIERENS DE HAAN. ✠ JULIUS DE BOER.
Dr. J. CLAY. ✠ L. H. GRONDIJS.
Prof. Dr. G. HEYMANS. ✠ Prof. Mr. R. KRANENBURG.
Dr. J. A. DÈR MOUW. ✠ Dr. W. MEIJER.
Prof. Dr. B. J. H. OVINK.
Dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN.

MET MEDEWERKING VAN:

Dr. E. D. BAUMANN. Dr. S. VAN DEN BERGH. Dr. H. W. PH. E. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA. Dr. J. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA—ELIAS. Dr. P. BIERENS DE HAAN. Prof. Dr. T. J. DE BOER. Prof. Dr. L. E. J. BROUWER. Dr. H. J. F. W. BRUGMANS. Mr. K. F. CREUTZBERG. H. C. DIFEREE. Dr. H. T. DE GRAAF. Mr. G. J. GRASHUIS. Prof. Dr. H. Y. GROENEWEGEN. Dr. A. H. HAENTJENS. Dr. A. H. DE HARTOG. F. J. DE HOLL. A. C. JOSEPHUS JITTA. Prof. Dr. PH. KOHNSTAMM. Dr. R. J. KORTMULDER. Prof. G. MANNOURY. LOD. VAN MIEROP. E. D'OLIVEIRA. C. PEKELHARING. Dr. A. PIT. Dr. H. RETHY. E. A. VON SCHMIT. G. J. D. C. STEMPELS. E. VAS NUNES. H. VAN TRESLONG. Dr. N. WESTENDORP BOERMA. Prof. Dr. J. D. VAN DER WAALS Jr. Mr. CLARA WICHMANN. HERMANN WOLF. Prof. Dr. Jhr. B. H. C. K. VAN DER WIJCK. e. a.

ELFDE JAARGANG.

HAARLEM — DE ERVEN F. BOHN.

TIJDSCHRIFT VOOR WIJSBEGEERTE

ELFDE JAARGANG.

HAARLEM — DE ERVEN F. BOHN.

INHOUD.

NATUURLEER EN ZUIVERE REDE IN HET SYSTEEM VAN HEGEL EN BOLLAND

DOOR

IR. H. L. VERNHOUT.

Bij het overdenken van hetgeen thans in dezen vorm verschijnt, was ik steeds het gezegde van HEGEL indachtig, dat elke grondige weerlegging eener zaak, uit deze zelve genomen en ontwikkeld moet worden en niet door tegengestelde verzekeringen en invallen van buiten moet worden tot stand gebracht, dat zij niet uitsluitend negatief of afbrekend, maar tevens positief of opbouwend moet zijn [1]). Voor die beoordeelaars van HEGEL's philosophie, die slechts dit negatieve moment op den voorgrond hebben gebracht, was deze waarheid dus niet geschreven; voor hen bleef het werk van HEGEL een gesloten boek, omdat het licht, dat er uit straalt niet begrepen is en niet kon worden aangewend om het duistere, dat er in voorkomt te verhelderen. Doch er zijn er ook, die door dit licht verblind, van geene fouten willen weten en al hun energie verspillen aan apologieën tegen de eerste groep. Ik, voor mij, heb zooveel mogelijk getracht, noch tot de eene, noch tot de andere groep te behooren, noch een verbitterd tegenstander, noch een verblind aanhanger te zijn.

1) W. W. II, 19.

Ik had het voorrecht veel van BOLLAND te leeren, eerst als leeraar in het Engelsch aan het Gymnasium Willem III te Batavia, daarna als hoogleeraar in de wijsbegeerte. Het zou van mijn kant ondankbaar zijn, mijne groote erkentelijkheid bij deze gelegenheid niet openlijk uit te spreken voor den man, die mij tot de studie der wijsbegeerte heeft opgewekt en tot wien ik steeds met grooten eerbied heb opgezien en nog opzie. Doch desniettegenstaande kon mij niet alles, wat van BOLLAND kwam, geheel bevredigen. Daar BOLLAND in dezelfde fouten vervalt als HEGEL, daar zijn „Natuurleer", zijn „Zuivere Rede", zijn „Aesthetische Geestelijkheid", zijn „Samenlevingsleer" op Hegeliaanschen panlogistischen grondslag zijn opgebouwd, die ondeugdelijk is, blijkt het daarop verrezen gebouw in al zijn onderdeelen bouwvallig te zijn. Deze, voor sommigen, misschien al te stoute bewering, zal ik trachten te rechtvaardigen, door slechts twee onderdeelen, de „Natuurleer" en de „Zuivere Rede", aan een korte, doch zakelijke kritiek te onderwerpen.

I.

NATUURLEER OF NATUURPHILOSOPHIE.

Het zwaartepunt van BOLLAND's kritiek op de denkwijze der natuurgeleerden is, zooals iedereen, die met BOLLAND's philosophie vertrouwd is, zal beamen, gelegen in den aanval op het aanvaarden van *hulpvoorstellingen* als *geloofsartikelen*. Zijn aanval is dus gericht tegen *slechte* philosofen, en niet tegen natuurkundigen als zoodanig, wier taak het is zich met bepaalde hulpvoorstellingen tevreden te stellen, *die niet te ontberen zijn* [1]), terwijl de natuurkundige zelf moet uitmaken „welke hulpvoorstellingen bij zijnen arbeid van waar-

1) Zie BOLLAND. Natuurkunde en Natuurbegrip. Academische les. Leiden. Adriani. 1915. blz. 25.

neming en berekening voor het oogenblik al dan niet van noode zijn" [1]). Geeft de natuurkundige echter deze hulpmiddelen van *practischen* aard als philosophische waarheden uit, dan dwaalt hij, en tegen deze dwaling, deze theosophie, zooals BOLLAND het noemt, moet de wijsgeer met alle kracht opkomen. De redemeester echter weet, dat de natuurkundige zijne hulpvoorstellingen niet in de leerzaal der zuivere rede zal moeten halen [2]). Die hulpvoorstellingen toch (middelen van practischen, *oeconomischen* aard) zijn de scheppingen van den practischen vorm des geestes en kunnen niet de voortbrengsels zijn van het logische denken of van den *theoretischen* geest.

Dit ziet BOLLAND heel goed in, zooals uit het bovenstaande blijkt. En dat de natuurkundigen, ondanks de verwarring tusschen hulpmiddelen en philosophische waarheden, die daardoor geloofsartikelen en dus dwalingen worden, hetzelfde inzien, blijkt uit de citaten, die BOLLAND in zijn Academische les over het Natuurbegrip heeft aangehaald. LORENTZ spreekt van beelden, met *behulp* waarvan men zijn weg te midden der verschijnselen kan vinden. LECHER zegt van MAXWELL, dat zulke beelden dezen tot *steun* hebben gediend en dat hij, toen het werk gereed was, den *steiger* kon opruimen. HERTZ zegt, dat het de taak is der natuurkunde de verschijnselen der natuur te herleiden tot de *eenvoudige* wetten der mechanica (*oeconomie* van het practische denken). Dr. M. ABRAHAM verklaart, dat het woord Aether bij wijze van *verkorting* wordt gebruikt, wanneer de natuurkundigen *zonder omslachtigheden* van de ruimte gewagen als de draagster van een elektromagnetisch veld. En LORENTZ zegt uitdrukkelijk, zich niet met philosophie bezig te houden, als het gaat om ruimte en tijd : „*zonder in het wezen* daarvan *diep door te dringen,* kunnen wij, dunkt mij, wel zeggen, dat *ieder,* die (begrippen) met *volkomen duidelijkheid* heeft", hierbij echter in het midden latende, of duidelijkheid van *hulpvoorstelling* of van philosophische

1) T. a. p. blz. 31.
2) T. a. p. blz. 31.

waarheid bedoeld is, de duidelijkheid voor het *practische nut* of de duidelijkheid van *waarheid*. Zeer terecht zegt LECHER, dat „de philosophie in de natuurwetenschap meestal niet competent is", omdat, voegen wij er bij, de werkzaamheid van het zuivere begrip een geheel andere is dan die van den practischen geest, al vooronderstelt deze het begrip.

Maar als de natuurkundige zich te buiten gaat en meent te kunnen doen, wat het werk van den wijsgeer is, dan kan de reactie ook niet uitblijven. BOLLAND doet dus goed deze hybris of grensforceering, zooals hij het noemt, aan een strenge kritiek te onderwerpen, indien zij werkelijk aanwezig is. Maar als hij deze pseudo-philosofen bij herhaling het philosophische „Natuurbegrip" en „de methodische kategorieënleer der Natuur" voorhoudt, dan mogen wij verwachten, dat dit magistrale Natuurbegrip tegen alle kritiek bestand is. Dit moeten wij echter betwijfelen, om de doodeenvoudige reden, dat BOLLAND *hetzelfde doet, wat hij bij de natuurkundigen afkeurt*. Met andere woorden, dat hij een hulpvoorstelling, een voortbrengsel van het *practische* denken als philosophisch begrip behandelt. — Zijn natuurleer is eigenlijk bedoeld als een *leer van de practische werkzaamheid van den wil*, die in de eerste plaats op het nuttige en oeconomische gericht is.

Dit zal uit de volgende beschouwingen duidelijk worden.

Daar BOLLAND het „ding-op-zichzelf" verwerpt, kan er in zijn philosophie geen sprake zijn van eene natuur-op-zichzelve. De natuur-op-zichzelve heeft geene waarheid en als men over de natuur denkt en spreekt, bespreekt men geene dingen-op-zichzelf, maar *eigene denk- en bespreekbaarheden*. Verkeerd is de *wensch*, het natuurlijke te denken en te bespreken, zonder dat het eigene geestelijke denkbaarheid zij [1]). Is dus zoo'n

1) T. a. p. blz. 13—14.

natuur-op-zichzelve een abstractie, een „caput mortuum", zooals HEGEL zegt, dan moet een ware natuurleer een leer zijn van een concreet begrip, een leer van den geest, die zijn tegengestelde in zich sluit. Maar in deze beteekenis is de *natuur*leer niet te scheiden van de *geestes*leer, omdat de leer van een concreet begrip, dus de leer van een begrip, dat tevens zijn tegengestelde opgeheven in zich bevat, tevens de leer is van dit tegengestelde; en omgekeerd. Natuur en geest laten zich niet geïsoleerd denken. BOLLAND's ontwikkeling van het natuur*begrip* is derhalve tevens de ontwikkeling *van eigen denk- en bespreekbaarheden.* Het woord natuurleer is slechts een uitdrukkingswijze, die tot verwarring aanleiding kan geven. Laat men zich door het woord misleiden, dan begaat men de fout, de natuur als iets op-zichzelf-staands buiten den geest te beschouwen en vervalt in een dualisme zoowel van natuur en geest als van natuurleer en geestesleer. En inderdaad is BOLLAND daarin geraakt, omdat zijn wijsbegeerte, naast de leer der samenleving (van den objectieven geest), de ontwikkeling geeft van het „bekende ongekende", dat echter even abstract en leeg is als het ding-op-zichzelf, dat hij verwerpt. Wordt dus aan den eenen kant de natuur beschouwd als een abstractie, als een nul, aan den anderen kant wordt zij opgevat als iets concreets, dat het lagere is ten opzichte van den geest en dat zich verheffen moet tot geest. De uitdrukking n.l., dat de Natuur „het ware is op de wijze van het Anders-zijn", dat zij „het ware buiten zichzelf is, dat zij tot zichzelve heeft te komen, dat zij vreemd aan zichzelve is en tot kennis van zichzelve heeft te komen, dat zij het onbewuste is met aanleg tot bewustzijn, dat zij de aanleg en de verwording des geestes is", — spreekt van een natuur, die ten slotte door den geest wordt overwonnen. Er wordt aan een strijd gedacht tusschen twee krachten, een voortschrijdende en een weerstrevende kracht of werkzaamheid. Maar deze twee krachten of werkzaamheden zijn in Hegeliaanschen zin één, omdat activiteit en passiviteit de twee abstracte

tegenstellingen zijn van hetzelfde begrip. Men mag zich dus ook hier niet door de woorden laten misleiden, daar men gevaar loopt, óf de natuur weer als een abstractie, óf als iets afzonderlijks tegenover den geest te beschouwen en in dit laatste geval weer te vervallen in dualisme. Noch het een, noch het ander zal BOLLAND willen toegeven, zoodat er niets anders overblijft, dan de natuur, die immers op zichzelve niets is en tevens een activiteit (verwording des geestes, een tot zichzelf komen) is, op te vatten als een „bekende ongekende" werkzaamheid, die de practische werkzaamheid des geestes is. „Bekend ongekend" is nu hier door ons slechts als een metaphoor gebruikt en is geen philosophische kategorie. De uitdrukking moet hier beteekenen, dat onder natuur verstaan wordt een werkzaamheid, die *verschillend* is van den geest, doch niet zijn *tegengestelde* is en als zoodanig door BOLLAND niet gekend, doch tevens bekend is, omdat bij den practischen geestesvorm kent en tevens niet kent. Zij drukt dus niet uit de objectieve werkzaamheid van het abstracte bekende ongekende (hoe zou dat mogelijk zijn?), maar stelt den geestestoestand van dwaling voor, waarin BOLLAND nog verkeert, daar dwaling steeds is een onopgeloste tegenstrijdigheid, een dobberen tusschen ja en neen, zonder tot resultaat te komen, een resultaat, dat de eenheid is van eenheid en verscheidenheid. De geest is eenheid en verscheidenheid van den theorerischen en den practischen vorm, hetgeen echter niet zeggen wil, dat deze elkaars *tegengestelden* zijn, omdat zij dan, afzonderlijk beschouwd, nullen zouden zijn. Zoowel *denken* als *willen* zijn concrete, autonome vormen van den geest, evenals hooren en zien twee autonome functies van het organisme zijn en zonder de eenheid van het organisme niet denkbaar zijn, maar daarom ten opzichte van elkaar toch geen abstracties of nullen zijn. Evenzoo denken en willen, theorie en practijk. De natuur, die *niet-weten* [1]) *is*, en dus verschillend is (d.w.z. een

---

1) HEGEL. Phil. der Religion. ed. BOLLAND. S. 617

andere vorm is dan de theoretische werkzaamheid), kan niet anders zijn dan practische werkzaamheid, een concreetheid, die niet tot kennis van zichzelve heeft te komen, omdat zij dan haar autonoom gebied zou moeten verlaten. Dat BOLLAND de natuur, die bij hem toch *niet zonder geest* is, niet als de practische werkzaamheid des geestes kan beschouwen, vindt zijn verklaring hierin, dat hij *denken* en *willen* als twee abstracties opvat, die opzichzelve niet kunnen bestaan: „in het redelijke bewustzijn blijven denken en willen ongescheiden onderscheiden" (accoord), „*afgetrokkenheden zonder bestaan* op en voor zichzelven, die op de wijze van 'polaire' tegenstelling ieder voor zich eigen tegendeel aan zich hebben" [1]).

Zoo is het te begrijpen, dat bij BOLLAND de natuur nu eens iets abstracts, dan weer iets concreets, met *eigen* werkzaamheid is, en dat hij in dit laatste geval spreken kan van de *zelf*kristalliseering der natuur, de *zelf*realiseering van het buiten zichzelf gerakende ware, de *zelf*bevrijding der natuur, het *zich* uit *zichzelven* vervormen der natuur, — uitdrukkingen, die doen denken aan den *wil* van SCHOPENHAUER, maar die alle met duister voorgevoel wijzen op een in zichzelf gevonden en bekenden, doch tevens ongekenden, autonomen vorm des geestes.

De natuurleer of natuurphilosophie van BOLLAND zou derhalve niets anders zijn dan de leer der practische rede of van den wil, die door KANT begonnen, hare verbetering gevonden heeft in CROCE [2]).

De wil is in de eerste plaats oeconomisch of teleologisch en in de tweede plaats ethisch met dien verstande, dat de oeconomische wil zonder den ethischen vorm kan bestaan, maar niet de ethische zonder den oeconomischen [3]). Elk moreel willen moet tevens oeconomisch

1) Zuivere Rede². blz. 457.

2) Filosofia della Pratica—Economica ed Etica. Bari, Laterza. 1909.

3) „Was die Nützlichkeit betrifft, braucht die Moral nicht so spröde dagegen zu tun, denn jede gute Handlung ist in der Tat nützlich, d.h.

of teleologisch of utilistisch zijn, maar het utilisme is onafhankelijk van het ethische willen. Deze oeconomische „ondervorm" van den wil is de voortbrenger van de hulpvoorstellingen, die de natuurkundigen noodig hebben, om hun vak te kunnen uitoefenen. Die hulpvoorstellingen zijn geen begrippen, geen waarheden, maar nuttige symbolen, hulpmiddelen voor den kennenden geest en dus *indirect* dienstig bij de handeling, die op de kennis volgt. Elke handeling wordt echter weer object der kennis en deze maakt weer een nieuwe handeling mogelijk. Zoo wisselen de werkzaamheden van den theoretischen en den practischen geest elkander af. Werkelijk willen is geen kennen, omdat zulk willen tevens handelen is, een veranderen van den bestaanden toestand, die als kennis aanwezig is. Een willen, dat zonder handeling is, is een abstract willen, is geen werkelijk willen [1]). Dit scheppen van een nieuwe situatie is de wilsdaad, die op het oogenblik der handeling niet weet, wat er gebeuren zal. De mensch maakt zich elk oogenblik tot *natuur* als hij overgaat van kennen tot handelen, tot oeconomisch handelen, waaronder ook het vormen van hulpvoorstellingen te rekenen is [2]).

---

eben, sie hat Wirklichkeit und bringt etwas Gutes hervor ; eine gute Handlung, die nicht nützlich wäre, ist keine Handlung, hat keine Wirklichkeit. Das Unnützliche an sich des Guten ist die Abstraction desselben, als einer Nichtwirklichkeit. Man darf nicht nur sondern muss auch das Bewusstsein der Nützlichkeit haben, denn es ist wahr, dass das Gute nützlich zu wissen ist. Die Nützlichkeit heisst nichts anderes, als dass man über seine Handlung ein Bewusstsein habe." (HEGEL. Gesch. der Phil. Moral der Stoiker; ed Boll. S. 559),

1) HEGEL : Rechts phil. § 22 : „Der an und für sich seiende Wille ist *wahrhaft unendlich*, weil sein Gegenstand er selbst, hiemit derselbe für ihn nicht ein *Anderes* noch *Schranke*, sondem er darin vielmehr nur in sich zurückgekehrt ist. Er ist ferner nicht blosse Möglichkeit, Anlage, *Vermögen* (potentia), sondern das *Wirklich—Unendliche* (infinitum actu), weil das Daseindes Begriffs, oder seine gegenständliche Aeusserlichkeit das Innerliche selbst ist".

2) Men zou het ongerijmd kunnen vinden, dat onder handelen ook verstaan wordt het vormen van de abstracties der wis- en natuurkundige wetenschappen, zooals punt, eenheid, ruimte, eenparige be-

Ook bij BOLLAND heeft het woord natuur deze beteekenis, in zooverre hij denkt niet aan een dood substraat, maar aan de zelfontvouwing van het begrip, dat in de natuur verscholen is. Want deze laatste opvatting komt overeen met hetgeen hierboven gezegd

---

weging, enz. Het vormen dier abstracties is echter steeds het scheppen eener nieuwe situatie, waardoor de kennis verrijkt kan worden. Het trekken eener hulplijn in een meetkundige figuur is een *gewilde* daad (een willekeurigheid volgens HEGEL), waardoor een nieuwe toestand geschapen wordt, die tot het inzicht der te bewijzen stelling leidt. Dit inzicht is steeds een kennen van de betrekkingen, die voortvloeien uit *gewilde* onderstellingen. Vergel. HEGEL, W. W. II. 32 f. — Omdat de geest concreet is, is het niet mogelijk, dat de mensch eerst slechts logisch denkt en daarna slechts practisch handelt. Hoewel beide werkzaamheden verschillend zijn, zijn zij toch onderscheidingen bij de eenheid des geestes. Het denken der logische waarheid wordt gesteund door het vormen van hulpvoorstellingen, die voor dit logische denken een steunpunt zijn. Het miskennen van de „gelijktijdigheid" van beide werkzaamheden is de oorzaak, dat men ze met elkaar verwart. Zoo heeft de Italiaansche Katholieke philosoof G. B. VICO (1668—1774) DESCARTES' „klare en heldere voorstellingen" bestreden, door op te merken, dat deze voorstellingen niet het principe der wetenschap kunnen zijn, daar zij slechts *zekerheid* geven, maar geen *waarheid*. Alleen God kan de waarheid kennen, omdat God slechts volledige kennis kan hebben van datgene, *waarvan hij de schepper is*. Het ware kennen is „per causas scire". De mensch is in zooverre gelijk aan God, als hij, zooals in de wiskunde gebeurt, slechts datgene kent, wat hij zelf heeft gesteld en gevormd : het punt, de lijn enz. en ook, als hij de geschiedenis beoefent, daar deze een kennis is van hetgeen de menschheid heeft verricht. Voor hem geldt : „verum ipsum factum". VICO begaat hier de fout, het ware te vereenzelvigen met de daad, hoewel hij later toch in God het kennen en willen (theorie en practijk) goed onderscheidde, maar ook in den mensch, het evenbeeld van God. (Zie CROCE. La filosofia di GIAMBATTISTA VICO. Saggi filosofici vol II. Bari 1911. p.p. 4, 5, 24, 74). Als hierboven gezegd is, dat handelen (doen, vormen, stellen, postuleeren) geen kennen is, dan is dit geen dualisme, maar slechts een nadruk leggen op het onderscheid, waarbij de eenheid stilzwijgend is gedacht. Ook het woord overgang dient om nadruk te leggen nu eens op de eene, dan weer op de andere werkzaamheid bij twee gebeurtenissen in den tijd, welke echter beide plaats hebben bij gelijktijdige samenwerking van willen en kennen.

is, waarbij het begrip als vooronderstelling gedacht werd bij de handeling. De handeling zelve zal zonder dit begrip, zonder het denken niet aanwezig kunnen zijn; in de handeling is het begrip als *innerlijke grond* aanwezig, gaat er in schuil en komt weer te voorschijn als de handeling object der kennis wordt. Deze kennis of dit nieuwe begrip is dan weer de grond der nieuwe handeling. Deze rhytmus komt overeen met dien, welke door HEGEL gegeven is in zijn natuurphilosophie, welke echter goed beschouwd, zooals wij reeds zeiden, philosophie van den practischen geest moest zijn. Onbewust ging HEGEL, en BOLLAND wijkt hier niet van af, in het z.g.n. anorganische gedeelte zijner natuurphilosophie, deze richting uit, waar hij de practische werkzaamheid van GALILEI, NEWTON en KEPLER bespreekt, doch dwaalt waar hij de produkten van den oeconomischen geest begripmatig wil afleiden, d.w.z. als hij hulpvoorstellingen, die slechts empirisch-abstracte (nuttige) *schemata* der werkelijkheid zijn (AVENARIUS, MACH, BERGSON, POINCARÉ, LE ROY), tot philosophische kategorieën verheft.

Dat derhalve die natuurleer niet als philosophie van het practische bedoeld is, blijkt, behalve uit de afzonderlijke leer van den objectieven geest, ook uit de omstandigheid, dat niet de voortbrengende werkzaamheid van den autonomen concreten practischen geest wordt behandeld, doch slechts de voortbrengsels daarvan, de hulpvoorstellingen zelf: *ruimte*, *tijd*, *materie*, enz. Hiervan echter kan geen philosophie mogelijk zijn, omdat, zooals HEGEL zegt, elke philosophie zich slechts met het universeele en concrete kan bezighouden, d.w.z. met het begrip, dat algemeen, bijzonder en individueel is in éénen. Een philosophie van den wil is een wetenschap van het universeele, omdat de wil behoort tot den universeelen geest; tevens is hij bijzonder, omdat hij zich als autonome vorm onderscheidt van den theoretischen geest en eindelijk individueel, omdat hij als zoodanig steeds aanwezig is. Een natuurleer, die de

ijle natuur (ruimte) [1]) bespreekt, of de materie, die als abstracte algemeenheid vijandig staat tegenover de bijzondere materie, zooals hout en ijzer enz., en dus *nooit de bijzonderheid aan zichzelve heeft,* — kan geen philosophie zijn [2]). En waar deze begrippen worden opgenomen in een kategorieënleer der natuur, in een leer, die de ontwikkeling van het natuurbegrip wil geven, daar kan men met recht spreken van een dwaling, of van *slechte* philosophie. Terwijl dus BOLLAND met zijn kritiek op het pseudo-philosophische denken der natuurgeleerden, zoo dit aanwezig is, volkomen in zijn recht is, maakt hij zich zelf schuldig aan datgene, wat hij bestrijdt, zoodat zijn uitspraak, „dat men niet wijs wordt, zoolang men niet zijne *natuurkunde* laat verhelderen door of tot een logisch ontwikkeld *natuurbegrip*" [3]), slechts een uiting is van eigen betrekkelijke „onwijsheid, kinderlijkheid en onnoozelheid", m. a. w. dat BOLLAND zelf nog tot aan den schedel toe bevangen is in zoogenaamde *theosofie.*

Deze innerlijke en onopgeloste tegenstrijdigheid uit zich in uitdrukkingen zooals deze, dat de natuur begrijpelijkheid is, die niet in begrijpelijkheid opgaat, dat in de natuur het toevallige en het onvoorziene een voorname rol spelen en zij niet in staat is („die Ohnmacht der Natur") het begrip in zijne uitvoering vast te houden [4]). Na eerst beweerd te hebben, dat er geest in de natuur is („de natuur is niet van den geest verlaten", „zonder geest heeft de Natuur geen waarheid" [5]), komt het tegengestelde voor den dag, aangezien het mislukte begrip, m. a. w. geen begrip, in de natuur is. Dit alles wil echter zeggen, dat de werkzaamheid van het begrip (het logische, *theoretische* denken) niet die is van de Natuur (= werkzaamheid van den *practischen*

1) Z. R.[2] blz. 297.
2) W. W. II, 3.
3) Natuurk. en Natuurbegr. blz. 30.
4) Enc. § 250. Z. R.[2] blz. 296—7.
5) Z. R.[2] blz. 918, 281.

geest), die niet het *absoluut Andere* van den geest is, maar een vorm, die het begrip vooronderstelt : de geest is eenheid van eenheid en onderscheid !

Dat BOLLAND's „natuurbegrip" een fictie is, die evenwel nog erger is dan de „ficties" der natuurgeleerden, daar deze *nuttige* bedenkselen zijn, kan nader blijken uit § 244 van HEGEL's Encyclopaedie, uit den „overgang van de Idee tot de Natuur", waarvan BOLLAND in „Zuivere Rede" een toelichting heeft gegeven. Uit de hier volgende beschouwingen zal het duidelijk worden, dat die overgang slechts kan zijn een overgang van philosophie tot natuurwetenschappelijke werkzaamheid, of wel de overgang van den theoretischen geest tot den practischen, *oeconomischen* geest.

Op blz. 259 van „Zuivere Rede" maakt BOLLAND melding van het onderscheid, dat KUNO FISCHER gemaakt heeft tusschen den overgang van

1°. de Logica tot Natuurphilosophie, en dien van
2°. de logische Idee tot Natuur.

HEGEL's gedachten omtrent het eerste punt vinden wij in zijn Geschiedenis der Philosophie, waar hij de natuurphilosophie van SCHELLING bespreekt. Wij vinden daar onderscheid gemaakt tusschen *natuur* en *Idee der natuur*, welke laatste haar absoluut doel bereikt, om zichzelve tot object te worden, in de *rede*, waardoor de Idee volkomen in zichzelve teruggekeerd is. SCHELLING schreef n.l. : „Het hoogste doel, zichzelf tot object te worden, bereikt de natuur" („in plaats van natuur moest het Idee der natuur heeten", voegt HEGEL er aan toe) „dan eerst door de hoogste en laatste beschouwing, welke niets anders dan de mensch, of algemeener datgene is, wat wij rede noemen, waardoor eerst de natuur volkomen in zichzelve terugkeert en waardoor openbaar wordt, dat de natuur oorspronkelijk identisch is met datgene, wat in ons als het intelligente en bewuste gekend wordt. Door deze tendenz, de natuur intelligent te maken, wordt de *natuurwetenschap* tot

natuurphilosophie". HEGEL noemt SCHELLING den stichter der natuurphilosophie, „omdat hij er mee begonnen is de natuur aan te wijzen als de *aanschouwing* of de *uitdrukking* van het begrip en zijne bepalingen. De natuurphilosophie", vervolgt HEGEL, „is geen nieuwe wetenschap; wij hadden haar reeds b.v. bij ARISTOTELES. De Engelsche philosophie is ook slechts een vatten van het natuurlijke in gedachten; krachten, wetten der natuur zijn grondbepalingen. De tegenstelling van physica en natuurphilosophie is dus niet de tegenstelling van niet-denken en denken der natuur; natuurphilosophie bestaat over het geheel in niets anders dan de natuur denkend beschouwen; dat doet de gewone physica echter ook, daar hare bepalingen van krachten, wetten enz., gedachten zijn. Alleen zijn de gedachten in de physica formeele verstandsgedachten, wier verdere stof en inhoud *niet door de gedachte zelve kan worden bepaald*, maar uit de ervaring genomen moeten worden; slechts de concrete gedachte houdt hare bepaling en haren inhoud in zichzelve, en alleen de uiterlijke wijze der verschijning behoort tot de zintuigen. Wanneer de philosophie nu boven den vorm van het verstand uitgaat en het speculatieve begrip gevat heeft, dan moet zij de denkbepalingen, de kategorieën van het verstand over de natuur veranderen. KANT is hiermee reeds begonnen en SCHELLING heeft in plaats van de gewone metaphysica der natuur, het *begrip* daarvan trachten te vatten [1]). De *natuur* is voor hem niets anders dan de *uiterlijke wijze van het bestaan van het systeem der gedachtevormen*, zooals de geest is het bestaan van hetzelfde systeem in den vorm van het bewustzijn. SCHELLING's verdienste is dus niet, dat hij aan het opvatten der natuur de gedachte bracht, maar dat hij *de kategorieën van het denken van de natuur veranderde*.

1) „Natuurphilosophie houdt zich bezig met de ontwikkeling van het *natuurbegrip*, hetgeen men goed in gedachte moet houden tegenover hen, die van hare constructie a priori van de natuur kletsen," voegt BOLLAND er in een noot aan toe.

Vormen der *Rede* voerde hij voor de natuur in, en plaatste ze, b.v. den vorm der sluitrede in het magetisme, in de plaats van de gewone *verstandskategorieën*. Hij heeft niet alleen deze vormen in de natuur aangetoond, maar de natuur [1]) ook uit zoo'n principe trachten af te leiden" [2]).

Uit deze aanhaling blijkt, dat de *natuur* (die volgens HEGEL *niet-weten* is) te onderscheiden is van het *natuurbegrip*, dat zich bezighoudt met *gedachten over de natuur*. Het natuurbegrip bij de z.g.n. exacte wetenschappen is nog in den vorm van het *verstand*, terwijl de natuurphilosophie *redelijk* te werk gaat. De voortbrengselen van het verstand zijn de empirische begrippen, welke niet geschikt zijn, om het natuurbegrip naar waarheid te ontwikkelen, daar slechts de zuivere begrippen der rede daarvoor in aanmerking komen. Dit onderscheid tusschen de twee voortbrengselen — als men het zoo noemen mag — van verstand en rede, moet echter ook een onderscheid met zich mee brengen tusschen twee vormen of graden van den geest, het verstand en de rede. Beschouwt men ze beide als vormen van den *kennenden, theoretischen* geest, dan is, daar de rede de zuivere begrippen vormt, het verstand òf in dwaling, òf kan slechts beschouwd worden als de voorbereidende werkzaamheid voor het begrip. Als zoodanig vat HEGEL het op, zooals blijken kan uit Enc. § 246 toev., waar hij zegt, dat de natuurphilosophie de stof, die de physica haar uit de ervaring bereidt, bij het punt opneemt, waartoe de physica het gebracht heeft en haar weer omvormt, zonder de ervaring als het laatste bewijs tot grondslag te leggen ; de physica moet zoo de philosophie in de hand werken, opdat deze het haar overgeleverde *verstandige algemeene* in het begrip omzette, doordat zij aantoont, hoe het als een in zichzelf noodzakelijk *geheel uit het begrip te voorschijn komt*. Omdat de wijze der physica het

1) „Lees het *natuurbegrip*", zegt BOLLAND.
2) Gesch. der Phil. Ed. BOLLAND S. 1072.

begrip niet bevredigt, daarom wordt verder voortgeschreden [1]). Waren deze algemeene verstandskategorieën der ervaring *dwalingen*, dan zouden zij niet een steun voor het begrip kunnen zijn, waaruit zij te voorschijn komen, en zouden de natuurwetenschappen verder op die dwalingen zijn opgebouwd. Er is slechts eene oplossing mogelijk, n.l. deze, dat die verstandskategorieën, (de hulpvoorstellingen) het begrip tot vooronderstelling hebben en voortbrengsels zijn van den *practischen* geest, die ze vormt, opdat zij kunnen dienen als *schemata* voor het zuivere begrip. Als zoodanig zijn zij geene dwalingen, maar *nuttige* voortbrengselen van het *oeconomische* denken. Zij zijn niet waar of onwaar, maar nuttig. Deze oeconomie van het denken, waarvan MACH spreekt, is dan identiek met wat HEGEL *verstand* noemt en het verstand behoort bij den *practischen* vorm des geestes. De natuur- en wiskundige wetenschappen, die opgebouwd zijn op zulke hulpvoorstellingen van verstandelijk maaksel behooren dan ook tot het gebied van de practische werkzaamheid des geestes, waarmee echter niet gezegd is, dat zij slechts hulpmiddelen zijn, waardoor de mensch behoorlijk kan eten, drinken, wonen, enz. Zij zijn practische wetenschappen, omdat zij practische handelingen zelve zijn, handelingen, waarbij eenvoudige en gemakkelijke instrumenten of hulpvoorstellingen voor den dag komen, die moeten dienen voor het zuivere begrip, als dit de werkelijkheid wil begrijpen. Zij dienen niet om andere handelingen voor te bereiden, maar zijn *voorbereidingen voor het zuivere begrip*, opdat én een nieuw begrijpen én nieuwe kennis mogelijk zij, waarop weer een nieuwe handeling kan volgen. Op deze wijze vult de practische geest het begrijpende denken aan, zonder evenwel zijn *tegengestelde* te zijn.

HEGEL rekent het verstand onder een der momenten van het logische denken [2]). Het is iets geheel anders

1) Ed. BOLL. p. 298.
2) Enc. §§ 79. 80.

dan de onmiddellijke aanschouwing, die slechts te maken heeft met het concrete werkelijke en met dit alleen. Het recht en de verdienste van het verstand, wordt echter ook erkend op practisch gebied : „Bij het handelen behoort wezenlijk karakter en een mensch van karakter is een verstandig mensch, die als zoodanig bepaalde doeleinden op het oog heeft en deze met vastberadenheid nastreeft. Wie iets groots wil, moet zich, zooals GOETHE zegt, weten te beperken''. De fout, die HEGEL maakt, door het verstand te rekenen onder een der momenten van het logische denken, bestaat hierin, dat het logische, hetwelk bij HEGEL nog niet de concrete geest met zijn verschillende vormen is, met dezen geest wordt vereenzelvigd. Was het logische reeds het geheele concrete systeem des geestes, dan zou het verstand als een autonome vorm tot zijn recht kunnen komen, het logische is echter zelf één der vormen van den concreten geest, naast de *aanschouwing* en het practische *willen*. Als *moment* van den *concreten* logischen vorm des geestes zou in Hegeliaanschen zin het verstand een abstractie zijn, dat op zich zelf geen waarheid had.

Het verstand is echter een zelfstandige werkzaamheid des geestes, die volgens HEGEL de abstracties of leege algemeenheden, de schemata, levert. Deze werkzaamheid kan niet die zijn van een abrtract moment van het logische, maar die van een vorm des geestes, die even autonoom is als het logische denken. Dit logische denken of zuivere begrijpen vormt steeds zuivere begrippen, begrippen, die tot momenten hebben de algemeenheid, de bijzonderheid en de enkelheid. Het verstand is echter de voortbrenger van algemeenheden, óf zonder bijzonderheid, óf zonder enkelheid. Bijv. huis: een concreetheid wel is waar, maar waarbij de *bijzonderheid* niet van dien aard is, dat zij streng een huis van een kasteel of een hut onderscheidt, en driehoek, waarbij de *enkelheid* nooit in de werkelijkheid aanwezig is, omdat de driehoek een „onding'', een abstractie is [1]).

---

1) Over de abstracte begrippen der wiskunde sprak reeds ARISTOTELES

Elke natuurkundige wet in wiskundige formule uitgedrukt, is slechts nominaal $f\ (a.\ b.\ c.) = o$; voor elk bijzonder en enkel geval is de formule reëel steeds $f\ (a.\ b.\ c.) \lessgtr o$. Aangezien derhalve het verstand niet kan zijn: 1. aanschouwing, 2. een der momenten van het logische, moet het behooren tot een anderen vorm des geestes, den practischen. Het verstand vormt die abstracties en empirische begrippen, zooals driehoek en huis voor de oeconomie van het denken, opdat dit zich in de werkelijkheid kan oriënteeren, waarna het zuivere begrip de waarheid der werkelijkheid begrijpt. — Als Hegel nu zegt, dat de handelwijze der physica het begrip niet bevredigt, dan is dit uit het bovenstaande begrijpelijk, doch dit wil niet zeggen, dat die handelwijze iets minderwaardigs is ten opzichte van het begrip. Zij is niet te ontberen en de philosoof past haar toe, als hij aan het schematiseeren en classificeeren gaat, ten einde het begrip tot zijn recht te laten komen bij den leerling, die door deze practische en didactische middelen gebaat is. Verlaat men de natuurwetenschappen voor de natuur*philosophie*, dan verlaat men deze practische handelwijze, om zich over te geven aan de werkzaamheid van het begrip. Maar welke beteekenis heeft de natuurphilosophie? Dat het philosophie moet zijn, volgt reeds uit de veranderde methode, en daar de methode het karakter der wetenschap bepaalt, mag de natuurphilosophie zich niet bezighouden met de bloote rangschikking en classificeering der „verstandskategorieën" der natuurwetenschappen. Hegel wil ze uit het begrip afleiden, d.w.z. hare ontstaanswijze geven. Hoe zij uit het begrip ontstaan, hebben wij reeds aangegeven: zij zijn slechts abstracte algemeenheden zonder bijzonderheid of enkelheid. Zij komen dus *uit het begrip voort*, daar zij als het ware schimmen van het begrip zijn. Maar door welke macht of werkzaamheid worden zij

in Metaph. 1025*b*, 1026*a*. De anima, 431*b*; over de empirische begrippen (τοῦ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) in Metaph. 1027*a*.

gevormd? Niet door die van het logische denken zelf, maar door die van den anderen vorm des geestes, die wij de practische hebben genoemd. Als de natuurphilosophie werkelijk *philosophie* wil zijn, moet zij zich bezighouden met deze laatste werkzaamheid en is dan *philosophie van de practische rede.* De logica of philosophie van het zuivere begrip (of zooals BOLLAND noemt, leer der zuivere rede) moet overgaan tot philosophie der practische rede.

Dan slechts gaat men over van een deel der philosophie tot een ander deel en *blijft* dus in de philosophie. Als „onderdeel" van deze laatste philosophie der practische rede zou dan genoemd kunnen worden: *de geschiedenis der natuurwetenschappen*, niet een geschiedenis met bloote vermelding van jaartallen en ontdekkingen en uitvindingen, doch geschiedenis, die tevens philosophie moet zijn, daar zij van dien aard moet zijn, dat het zuivere begrip de veranderingen van het oeconomische denken nagaat, dat deze of die hulpvoorstellingen heeft laten vallen, omdat zij niet geschikt bleken te zijn in verband met de philosophische behoeften der tijden. Dat dit inderdaad zoo moet zijn, volgt uit den steun, die de hulpvoorstellingen verschaffen aan het begrip. Een nieuwe ontdekking op logisch gebied doet de ongeschiktheid der instrumenten aan het licht treden en het oeconomische denken, dat zich deze ontdekking bewust is, vormt nieuwe hulpvoorstellingen die beter bij het begrip passen. Zoo heeft de nieuwe wijsbegeerte de astrologie verdrongen en heeft het substantiebegrip van SPINOZA grooten invloed gehad op de vorming der natuurkundige wetten [1]).

Wat nu het tweede punt betreft, de overgang van de logische Idee tot Natuur, zoo is deze bedoeld als ideale overgang van theorie tot practijk en bij den enkelen mensch, als hij overgaat van de beoefening van

---

1) Zie Dr. J. CLAY. Schets eener Kritische Gesch. v.h. begrip Natuurwet in de Nieuwere Wijsbegeerte. E. J. BRILL. Leiden. 1915.

philosophie tot de beoefening der natuur- en wiskundige wetenschappen. Onder Natuur moet niet verstaan worden het ding-op-zichzelf, dat buiten den geest is (dualisme), maar het *andere* van den geest, voor zooverre deze nog theoretisch is. Dit andere is als het onderscheidende niet: niet-geest, maar de geest in een anderen vorm, de practische geest. De Idee echter, die er toe *besluit* over te gaan tot Natuur, bevindt zich door dit besluiten reeds in het rijk van den wil en is reeds „overgegaan". Het is niet toevallig, dat SCHOPENHAUER de Natuur met den (blinden) wil identificeerde; hij heeft echter slechts een zijde der waarheid ontdekt. Voor hem is „het intellect het secundaire phaenomeen, het organisme het primaire, namelijk de onmiddellijke verschijning van den wil; de wil is metaphysisch, het intellect physisch" [1]). Dat HEGEL niet vreemd is gebleven aan de, hoewel nog niet duidelijk tot bewustzijn gekomen, opvatting van natuur als wil, mogen de volgende plaatsen bewijzen: „Inmiddels is deze idee nog *logisch*; zij is in de zuivere gedachte besloten, wetenschap van het goddelijke begrip zonder meer, en de stelselmatige uitwerking is wel zelve eene verwerkelijking" (werkzaamheid van het zuivere begrip), „doch *verblijft binnen hetzelfde gebied*". (het logische, theoretische gebied n.l.). „Dewijl de zuivere idee der kennis inzooverre in de subjectiviteit besloten is, is zij *drang* om die op te heffen, en de zuivere waarheid wordt als laatste uitkomst meteen *het begin eener andere spheer en wetenschap*" [2]).

Men weet, dat het bezwaar bij de interpretatie van § 244 van HEGEL's Encyclopaedie gelegen is in het woord „entschliessen". Volgens HEGEL is de Logica „als het stelsel van zuivere rede, als het rijk der zuivere gedachte op te vatten; dit rijk is de waarheid, zooals deze zonder hulsel op en voor zichzelve is, en men kan zich daaromtrent zoo uitdrukken, dat deze inhoud de beschrijving

---

1) Die Welt als W. u. V. ed. Grisebach. Reclam. II S. 233.
2) Aan het eind der „groote Logica", bij BOLLAND Z. R.[2] blz. 283—4.

is van God, zooals hij is in zijn eeuwig wezen, vóór de schepping van natuur en eindigen geest". Maar „is God het zelfgenoegzame niets behoevende, hoe komt hij er dan toe, zich tot iets volslagen ongelijks te *ontsluiten* (entschliessen) ? De goddelijke idee *is* juist dit, zich te ontsluiten, om het andere buiten zichzelf te stellen en weder in zich terug te nemen, om subjectiviteit en geest te zijn" [1]). D.w.z. het logische vóór de schepping en de scheppingsdaad (wil) zijn twee verschillende vormen ; de Idee als zoodanig is nog niet de concrete geest of God en toch heeft de Idee reeds een *drang* om zich te ontsluiten. Hieruit volgt, dat de Idee met den concreten geest vereenzelvigd is.

Dit wordt verder duidelijk, als men bedenkt, dat Hegel in zijn Logica behalve het „kennen" ook het „willen" als kategorieën opneemt en dus niet een wetenschap is van de logische functie in het systeem (of organisme) des geestes is, maar eigenlijk reeds *geestes-philosophie* is, en dat hij verder dit organisme „God" noemt. Maar dan is het *scheppen* en het *entschliessen* zóó te verstaan, dat de *wil*, die op het *kennen* volgt, iets nieuws schept, dat weer object wordt voor het kennen, een eeuwige geschiedénis, waaraan geen begin of einde in tijdelijken zin aanwezig is, een eenheid bij onderscheid van vormen. Wat gekend wordt, wordt niet gewild, en wat gewild wordt, is het nieuwe, dat er niet is en men dus ook niet kennen kan. Men heeft bij het willen wel is waar een vast programma, een schema, dat door de oeconomie van den practischen geest is gevormd en voor het *kennen* een hulpmiddel is, doch wat men wil, is niet dit programma, maar een gebeurtenis in de werkelijkheid, welke zich niet in een schema laat vangen, daar zij een eeuwig worden is. Elke daad brengt iets te weeg, waardoor het programma een wijziging ontvangt. Een bepaalde leefregel moet met het klimmen der jaren veranderd worden, daar men rekening dient te houden met

1) Enc. § 247 toev.

met af- of toenemen der levenskrachten. Bij het handelen (volgens een vastgestelden regel) staat men steeds bloot aan het onvoorziene; men kan nooit zeker zijn, of het gewenschte gebeuren zal of niet.

Deze eeuwige overgang van theorie tot practijk en van practijk tot theorie is m. i. de juiste interpretatie van HEGEL's „overgang" van Idee tot Natuur en van Natuur tot Geest. De Idee is volgens de structuur der Logica (kennen en willen) reeds Geest. De Geest raakt *buiten zichzelven* in den wil, die niet méér weet, dàn hij reeds weet (opgesloten in de subjectiviteit, zooals HEGEL het noemt), terwijl het begrip zich te slapen legt bij de *wilshandeling* (al is het ook slechts een kleine tijd, maar *ideeël* beschouwd, *sub specie aeternitatis* wordt die tijd buiten beschouwing gelaten), om dan weer te ontwaken tot kennenden en begrijpenden Geest, die over de handeling, de daad, oordeelt.

Als deze interpretatie, die door CROCE het eerst gegeven is, de juiste is, dan volgt er onmiddellijk uit, dat die „overgang" slechts werkelijk is, voor zooverre men zich op het gebied van de philosophie der concrete vormen van den geest, m. a. w. op het gebied van de philosophie als geheel bevindt. De zelfstandige vormen van den concreten geest, de vormen, die verschillend zijn, doordat de geest eenheid en verscheidenheid is, schijnen voor het abstraheerende, classificeerende practische denken, zoogenaamd in elkaar over te gaan. In werkelijkheid is echter de geest steeds als concreetheid werkzaam, en het logische denken werkt zelfstandig en in samenwerking met de practische werkzaamheid des geestes. Op het oogenblik, dat ik deze regelen schrijf, is mijn logisch denken werkzaam, geheel autonoom ten opzichte van mijn wil, om de pen te hanteeren, en om alle oeconomische hulpmiddelen te baat te nemen, ten einde het begrip, dat in mij aanwezig is, te vertolken, d.w.z. het begrip te ontvouwen. Deze ontvouwing van het begrip, het z.g.n. bewijzen

van mijne gedachten, is de verbale uitdrukking van dat begrip, welke door den practischen vorm des geestes wordt volbracht. Er heeft dus geen z.g.n. dialectische overgang van kennen tot willen plaats, bij welke overgang dan zou moeten blijken, dat het kennen op zichzelf niets en het willen op zichzelf een abstractie is, maar er is een gelijktijdige samenwerking van kennen en willen, een eeuwige cirkel, die het symbool van den geest is, een cirkel zonder begin en einde. d.w.z. met overal een begin en overal een einde. Als men zich mythologisch wil uitdrukken, dan moet men niet beginnen met het theoretische, ook niet met het practische, maar met het Absolute, dat de absolute verhouding is der beide termen : „In den beginne was noch het Woord, noch de Daad ; maar het Woord van de Daad en de Daad van het Woord" [1]).

Als bij HEGEL de Idee zich tot natuur ontsluit door den drang, die er in aanwezig is, dan is deze beschouwingswijze identiek met de aangehaalde woorden van CROCE, doch dan moeten de begrippen „Natuur" en „Natuurbegrip" vervallen en de overgang opgevat worden als de eeuwige ideele geschiedenis van het Absolute (= concrete Geest).

Ook bij HEGEL individueel was dit Absolute werkzaam bij het samenstellen zijner Logica en wel zoo, dat wij thans in staat zijn het woord van zijn daad te begrijpen en het zoo begrijpen, dat de *daad* van zijn woord, zijn *dialectische methode*, een product is van zijn practischen geest. M. a. w. de *structuur* der Logica, die volgens HEGEL uit het *begrip* voortvloeit, heeft hiermee niets meer te maken, daar zij slechts het door het oeconomische denken gevormde geraamte, schema of schim is, die weer aan het begrip doet terugdenken.

Bleek uit het voorgaande de methodische ontwikkeling der natuurkategorieën een fictie te zijn, uit het volgende zal blijken, dat het eveneens het geval is met de ont-

---

1) CROCE. Filosofia della pratica. Bari. 1909 P. I, sez. 3.

wikkeling der logische kategorieën. HEGEL's Logica en BOLLAND's Zuivere Rede zullen blijken te zijn opgetrokken op zuiver *practischen* grondslag.

II.

ZUIVERE REDE (LOGICA).

De logica of zuivere rede is de wetenschap van het begrip [1]) d.w.z. zij heeft te maken met het logische denken [2]), zooals dit zich onderscheidt van het aesthetische [3]), het oeconomische [4]) en het ethische denken [5]). Dit zuivere begrip is een kategorie, evenals de zuivere aanschouwing en het willen kategorieën zijn. De philosophie als *totaliteit* kan dus alleen een kategorieënleer zijn, daar de geheele philosophie het systeem des geestes moet leveren, in welk systeem de logica als leer van *één* der kategorieën (nl. het zuivere begrip = de zuivere rede) haar bijzondere plaats heeft. Wordt in de logica het *willen* als kategorie opgenomen, zooals HEGEL doet en door KUNO FISCHER in zijn Logica [6]) wordt verdedigd, dan maakt de Logica de aanspraak van het geheel te willen zijn, terwijl zij zelve slechts een deel van het geheel is [7]).

Het begrip is een werkzaamheid, die de werkelijkheid in haar waarheid begrijpt en haar niet, zooals het empiri-

1) Enc. § 37.

2) Enc. § 3 Anm. § 19.

3) „Men verbeeldt zich dikwijls, dat de dichter of de kunstenaar in het algemeen, slechts aanschouwend te werk moet gaan. Een echte dichter moet veeleer vóór en tijdens de uitvoering van zijn werk peinzen en nadenken". (Enc. § 449.toev. a/h. einde). Dit is evenwel een denken, dat zich van het logische onderscheidt.

4) „In zooverre het logische de absolute vorm der waarheid en nog meer dan dit de zuivere waarheid zelve is, is het geheel iets anders dan enkel iets nuttigs" (Enc. § 19 Anm.).

5) Enc. §§ 512, 513.

6) 3e ed. p. 469.

7) Vgl. Enc. § 18.

sche denken doet, in stukken verdeelt en naast elkaar plaatst, rangschikt en classificeert, maar dit begrijpen der werkelijkheid, indien het werkelijk plaats heeft, is de geheele philosophie, die het begrip der werkelijkheid geeft, terwijl de Logica slechts dient te geven het begrip van het begrip. Aangezien dus deze Logica slechts *eene* kategorie te behandelen heeft, kan zij geen *kategorieën*-leer zijn. Alle kategorieën, die HEGEL in zijn logica behandelt, zooals zijn, worden, qualiteit, quantiteit, maat, wezen, verschijning, bestaan, werkelijkheid, oorzakelijkheid, wisselwerking, begrip, oordeel, sluitrede, object, mechanisme, chemisme, teleologie, leven, kennen, willen en Idee, worden als definities van het Absolute beschouwd en worden dialectisch afgeleid. Deze kategorieën (= praedicaten) zijn echter geen van alle geschikt, dit Absolute naar waarheid te denken. Eerst op het einde der logica wordt bij de Idee duidelijk, dat zij alle reeds in de Idee vervat zijn geweest en door den innerlijken voortgang dier Idee een voor een voor den dag zijn getreden. Het ware denken van het Absolute is dus een denken, dat dit Absolute met al zijne praedicaten (kategorieën) tegelijk heeft te denken ; zoo niet, dan vat men het eenzijdig en dus verkeerd op. De opeenvolging dier kategorieën komt bijgevolg slechts door het empirische, scheidende en classificeerende verstand, door de practische werkzaamheid tot stand. Het begripmatige denken heeft ze alle tegelijk in zich, vandaar dat volgens HEGEL het speculatieve niet in een eenzijdigen zin kan worden uitgesproken [1]), daar men bij dezen zin, om het speculatieve te denken, alle andere kategorieën tegelijk mee moet denken. Het is dus volmaakt onverschillig, met welke kategorie men begint als *praedicaat*. Door hunne onvolkomenheid zijn zij alle gelijk ; het praedicaat *oorzaak* is zonder alle andere even abstract als het *zijn*. Dat men bij het woord oorzaak niets meer heeft te denken, is slechts schijn, aangezien het denken eenmaal concreet

1) Enc. § 82 toev.

is en vanzelf geneigd is er meer bij te denken dan het woord aangeeft; evenzoo is men geneigd bij het *zijn* aan de concrete werkelijkheid te denken, terwijl het bij de studie van HEGEL's Logica juist de grootste moeilijkheid is, zich van al het andere te *abstraheeren* en het leege zijn te denken, dat *niets* is. Doch evenzoo is de oorzaak zonder werking een niets.

De opeenvolging der kategorieën, hare *ontwikkeling*, is derhalve iets geheel willekeurigs. Daar zij alle reeds in de Idee vervat zijn, is dit achter elkaar nagaan een daad van het scheidende, classificeerende *verstand* d.w.z. van den practischen geest en kan slechts paedagogische waarde voor het geheugen bezitten. Daar het abstraheeren een werk van het *verstand* is en men bij het *zijn* allen inhoud moet wegdenken, het *zijn* ,,zuiver (leeg) denken'' is, onmiddellijk begin is, en verder, daar het verstand een practische werkzaamheid is, zooals boven is aangetoond, is ook dit begin van de logica een zuivere practische daad, waarvoor geen ,,bewijs'' kan gegeven worden. HEGEL *wil* zijn Logica hiermee aanvangen en meent zoo het gemakkelijkst en op de meest oeconomische manier tot het begrip te komen. Begint men bij het begrip, dan moet volgens HEGEL eerst gezegd worden, wat wezen is, wat qualiteit, wat aanzijn, wat zijn is. Men zou weer opnieuw moeten beginnen en zoo voor de tweede maal tot het begrip komen [1]). Waarom dan niet dadelijk bij het begin begonnen? Deze zeer oeconomische handelwijze heeft met het logische inzicht niets te maken. Aan het einde van de Inleiding der ,,groote logica'' zegt HEGEL, dat dit begin als zoodanig geen voorbereiding (logische voorbereiding dan toch!), noch verdere inleiding behoeft, terwijl HEGEL's voorloopigheid der redeneering niet tot doel heeft het ,,zijn'' bij te brengen, maar wel alle voorloopigheid te verwijderen. Dit wil dus niets anders zeggen, dan dat bij dit *beginnen* (dynamisch), geen theoretisch denken werkzaam mag

1) Vgl. Enc. § 159 toev.

zijn en de inleiding een theoretische verhandeling is, om aan te toonen, dat een *ander* denken, het practische, dit begin schept.

De dialectiek, die gelijk staat met het denken van de synthese a priori, van de eenheid van tegendeelen, is een functie van het logische denken en wordt dus verward met de practische werkzaamheid van den geest, die alle praedicaten opsomt. Het is bekend, dat Hegel zijn Logica niet steeds voorgedragen heeft beginnende met het *zijn*, maar ook eens omgekeerd te werk ging. Hij had evengoed in het midden kunnen beginnen, aangezien het symbool der Idee de cirkel is. Is men den gewonen gang volgende, zooals die in de geschreven Logica is vastgelegd, gekomen tot de Idee, dan is volgens Hegel de Idee *bewezen*, evenals op het stadium van het begrip gekomen zijnde, dit begrip bewezen is en dus niet meer opnieuw behoeft afgeleid te worden. Doch reeds bij het begin wordt dit einddoel voor oogen gesteld en herhaaldelijk wordt er op gewezen, dat elke kategorie „niet alles'' is, zooals Bolland zou zeggen. Ook Bolland zegt onophoudelijk, reeds bij het begin zijner colleges, om het zijn hoorders als het ware in te prenten, dat „het ware dit is, zich in zichzelf te onderscheiden, van zichzelf het andere te stellen, om daarin tot zichzelf te komen, het te verkeeren en voor zich te zijn'' [1]).

Deze „formule (!) van de wijsheid en het ware'' stelt dan, volgens Bolland, het ware niet *vast* als een zelfstandigheid. Doch op het inzicht, op de „intellectueele aanschouwing'' van dit ware wordt bij het begin reeds gewezen en het wordt ter overdenking aangeboden, als vooropstelling, die dan in de logica zelve hare rechtvaardiging of haar bewijs moet vinden. Hegel heeft immers gezegd, dat „de Idee tot oneindige tegenstelling overgaat, hetgeen in de philosophie wordt *aangetoond*'' [2]). Doch dit bewijs doortrekt reeds de geheele logica, daar deze niet te

1) Z. R.[2] blz. 24.
2) Phil. der Gesch. Recl. S. 62.

begrijpen is, zonder het inzicht van die oneindige tegenstelling, die reeds bij elke kategorie (praedicaat) gedacht moet worden. Dit zuivere logische denken wordt dus reeds bij den beginne voorondersteld en zeer terecht, aangezien de concrete menschelijke geest van het zuivere begrip niet verstoken is. Maar aangezien de werkzaamheid van het begrip aanwezig is, zoo zal de leerling ook in staat zijn het *begrip van het begrip* te denken. Hij zal zich echter *zelf* tot dit standpunt moeten verheffen met behulp der middelen, die de meester des begrips hem verschaft. En dat het middel, dat HEGEL (en BOLLAND) verschaft, niet deugdelijk is, volgt reeds uit de verwisseling van deel en geheel der philosophie, waardoor men het logische denken zal gaan verwarren met de concrete werkzaamheid des geestes en het Absolute op die wijze logisch wordt gemaakt. Dit is tevens de beteekenis van het verwijt van *panlogisme*, dat het systeem van HEGEL getroffen heeft. Men krijgt door HEGEL's Logica wel een begrip van het logische denken (eenheid van tegendeelen), doch men moet er zich voor hoeden in de dwaling te vervallen, de Logica toe te willen passen op de Natuur en den objectieven geest (geschiedenis van den Staat).

Hoe is het evenwel mogelijk, dat HEGEL in deze dwaling vervallen is ? Het logische denken was bij hem toch in hooge mate aanwezig. Zijne opmerkingen in al zijn werken getuigen van een zuiver denken en inzicht, die weldadig aandoet en bewondering wekt. Wat is in het algemeen dan de oorsprong van dwaling ? Die kan niet uit den boezem van het logische denken voortkomen. Elk logisch (waar) denken is denken van waarheid en onwaarheid en moet dus de onwaarheid kennen. Elke bevestiging is tevens negatie. De dwaling is derhalve a-logisch, niet onlogisch, daar dit onlogische tevens verschijnt met het logische. Het logisch doordenken van een philosophisch probleem is tevens het doordenken van de onware (onlogische) opvattingen, die men heeft gehad. A-logisch, d.w.z. niet theoretisch, kan echter niets anders zijn dan *practisch*, de andere vorm des geestes,

die zich van het theoretische onderscheidt [1]). De structuur der logica is derhalve te beschouwen als een product van het practische denken (verstand), dat als autonome vorm des geestes slechts vaag door HEGEL gekend werd. Slechts een zuivere onderscheiding van theorie en practijk bij de eenheid des geestes kan de logica redden uit den onsympathiek-aristokratischen overweldigingsvorm van het panlogisme, waarin zij nog bij HEGEL en BOLLAND verkeert.

De gedachten, die in dit opstel ontwikkeld zijn, zijn slechts voor een klein deel oorspronkelijk. Gaarne ne erken ik, dat ik vele nieuwe inzichten te danken heb aan de scherpzinnige opmerkingen van den genialen CROCE, wiens werken wel waard zijn in Nederland gelezen te worden. Ik weet niet, in hoeverre deze waardige opvolger van HEGEL reeds in ons land bekend is. In elk geval hoop ik met dit opstel belangstelling voor zijne philosophie te hebben opgewekt, die voornamelijk vervat is in zijn Filosofia dello Spirito, uit drie deelen bestaande: I. Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale [2]) 4a ediz. Bari. Gius. Laterza, 1912; II. Logica come scienza del concetto puro [3]) 2a ediz. 1909; III. Filosofia della Pratica, Economica ed Etica [4]) 1909.

---

1) Het aesthetische bewijstzijn is een *theoretische* vorm van het denken, die de voorwaarde is voor het logische denken, dat zich aesthetisch moet *uitdrukken*. De intuitieve uitdrukking is een autonome werkzaamheid des geestes, die zich niet bezighoudt met waarheid of onwaarheid. Zij ontkent en bevestigt niet, reproduceert slechts. Zij kan dus niet de oorsprong der dwaling zijn. De wil echter vooronderstelt het begrip en kan het aesthetische bewustzijn de dwaling laten vertolken of *uitdrukken*, die hij in het leven roept, door iets onbestaands als bestaand uit te geven. De wil kan een mythe als historie aanbieden, de phantasie vertolkt de mythe en het logische denken weet zeer goed het onderscheid, dat er tusschen beide bestaat.

2) Duitsche vertaling van K. FEDERN. Leipzig 1905. Engelsche vertaling van DOUGLAS AINSLIE. MACMILLAN. London. 1909.

3) Eng. vert. van AINSLIE in bewerking (?)

4) Eng. vert. van AINSLIE. 1913.

Over HEGEL schreef CROCE, behalve het bekende „Lebendiges und Totes" in de Duitsche vertaling [1]) ook nog een philosophische studie (Saggi filosofici vol. III Bari, Laterza).

Delft, September 1916.

---

1) Van K. BÜCHLER. Heidelberg 1909. Engelsche vert. van AINSLIE (1915), naar de 2e Ital. ed. van 1912.

DE BESCHOUWINGEN OVER DEN EROS BIJ PLATO EN XENOPHON IN HARE ONDERLINGE VERHOUDING

DOOR

Dr. W. E. J. KUIPER.

Het onderzoek naar de tijdsorde der Platonische geschriften, den vasten grondslag voor een zuiver inzicht in de ontwikkelingsgang van den dichter-philosoof en zijn verhouding tot zijn tijdgenooten, oudere en jongere, wacht nog altijd op onafwijsbare objectieve criteria. Wel heeft de op algemeen-psychologische gronden aannemelijke hypothese, die eischt, dat men de werken van PLATO onderscheiden zal naar een Socratische periode, een tijdvak van opbouw, en een tijdvak van kritiek en correctie op eigen leer, haar goede diensten bewezen; wel heeft de taalstatistiek, de methode die door een nauwkeurige becijfering van sommige eigenaardigheden in PLATO's spraakgebruik en uitgaand van het vaststaand feit dat de „Wetten" zijn laatste werk geweest zijn, een rangschikking der dialogen heeft pogen vast te stellen, op belangrijke punten welhaast tot overeenstemming geleid: maar daar staat tegenover dat voor sommige geleerden het denkbeeld van SCHLEIERMACHER, die in PLATO's Opus niet een historische ontwikkeling maar de didactische ontvouwing van een naar de hoofdlijnen geheel geconcipieerd systeem zag, nog altijd een groote aantrekkelijkheid blijkt te bezitten; en dat voor

vele anderen de uitkomsten der statistische methode te weinig overtuigend zijn, om zich in hunne opvatting van PLATO's wijsgeerige evolutie in alle onderdeelen daardoor te laten leiden.

Dit meeningsverschil blijkt nergens duidelijker dan in den strijd over den tijd van ontstaan van den Phaedrus, dien — om eenige der bekendste namen te noemen — NATORP tot de eerste periode van PLATO's litteraire werkzaamheid wil gerekend zien, POHLENZ in het middentijdvak plaatst, maar vóór het Symposion, v. ARNIM daarentegen na en zelfs geruimen tijd later dan het Gastmaal. En nergens ook ziet men duidelijker, hoezeer met de dateering van een enkelen dialoog het beeld van PLATO's innerlijke ontwikkeling zich wijzigt, en hoe, wie over één geschrift zijn meening uit wil spreken, gedwongen wordt ook over de groepeering van de andere zich een oordeel te vormen.

Indien dus de studie, die hier volgt, zich slechts met enkele der Platonische Gesprekken bezighouden zal, en, zooals reeds de titel aanduidt, van den Phaedrus slechts die gedeelten wil beschouwen, die op de theorieën van den erōs betrekking hebben, dan is daarmee van te voren toegegeven, dat de behandeling eenzijdig is, en ook voor den schrijver zelf wellicht niet tot een definitief resultaat zal leiden. Maar in een kwestie zoo ingewikkeld als deze kan het zeer zeker zijn nut hebben, om, uitgaande van de chronologische conclusies door anderen, zij het dan ook niet onder algemeene instemming, vastgesteld, te trachten een beeld te ontwerpen van PLATO's ontwikkelingsgang op een enkel belangrijk punt. Daar echter die ontwikkeling zich zeker niet heeft voltrokken buiten de inwerking om van PLATO's tijdgenooten, zal in de eerste plaats worden nagegaan, welke de relatie is tusschen PLATO's Gastmaal en dat van XENOPHON, en in hoeverre bij hen invloed van den Kynicus ANTISTHENES kan worden vastgesteld.

De vraag omtrent de prioriteit is voor de beide Sym-

posia aan de orde, sinds Boeckh tegenover Weiske en Schneider trachtte te bewijzen, dat Xenophon's geschrift voorafgegaan was. In 1851 treedt Hug als kampioen voor deze meening op, en dat de twist hoog liep, kan blijken uit de voorrede van zijn bekende Symposion-uitgave, waar hij spreekt van „eine gereizte Erwiederung C. F. Hermann's, die nichts Neues brachte" Hij bleef ook later zijn oude meening toegedaan; Teichmüller, Dümmler, Pfleiderer en anderen sloten zich bij hem aan. In de laatste uitgaaf van Hug's editie staat de oude voorrede onveranderd afgedrukt; waarbij weliswaar de nieuwe bewerker, Schöne, te kennen geeft, dat hij in allerlei opzicht het er niet mee eens is. Ook Harder, in de laatste mij bekende uitgaaf van het Symposion, in 1915 verschenen, valt Hug niet bij, maar gaat ook niet met Hermann mee; hij neemt aan dat Plato Xenophon's Symposion al evenmin gekend heeft als Xenophon dat van Plato.

De argumenten van Hug en zijne medestanders zijn deels van algemeenen aard. Men acht het onmogelijk, dat Xenophon, met de volmaakte schepping van Plato's Symposion voor oogen, zich aan een navolging zou gewaagd hebben, en brengt dus de kwestie terug tot de vraag, hoeveel kritisch inzicht en hoeveel zelfkennis Xenophon in litteraire zaken bezeten heeft. Dit is tot op zekere hoogte een kwestie van waardeering. Ik voor mij geloof aan Xenophon's nagedachtenis niet te kort te doen door de veronderstelling, dat hij meende zich met Plato te kunnen meten. Of mag men niet aannemen, dat de man, die met zijn Hellenica zonder nadere verklaring Thucydides' meesterwerk gaat voortzetten, toch waarschijnlijk met minder heiligen schroom dan wij gestaan heeft tegenover Plato's schepping, die in een tijd, welke van litteraire kritiek nog niet weet, wel niet onmiddellijk door iedereen op hare volle onsterfelijke waarde zal geschat zijn? En bovendien — er zijn voor Xenophon verzachtende omstandigheden, en Xenophon zelf schijnt ze te pleiten. „Ἀλλ' ἐμοὶ δοκεῖ

τῶν καλῶν κἀγαθῶν ἀνδρῶν οὐ μόνον τὰ μετὰ σπουδῆς πραττόμενα ἀξιομνημόνευτα εἶναι, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν ταῖς παιδιαῖς'' [1]), Zoo ongeveer, dunkt mij, zou ieder schrijver beginnen moeten, die na het ideale Symposion van PLATO een maaltijd beschrijven wilde, waar de aloude drink- en tafel-regelen en de gewone vermaken en vertooningen gehandhaafd bleven. Wanneer dan ook HUG de parallele plaatsen van XENOPHON en PLATO naast elkander zet, ter illustratie van zijn stelling ,,wie PLATON durchweg an XENOPHON's Symposion den Idealisierungs-prozesz vollzog'', dan kan men, zooals zoo vaak in kwesties over prioriteit, deze stelling ook omkeeren en zeggen, dat XENOPHON, met zijn uitgesproken zin voor realistische beschrijving ,,durchweg an PLATON den Materialisierungs-prozesz vollzog'', volkomen bewust, daar hij een gastmaal beschrijven wilde, zooals ze werkelijk waren en toonen dat ook bij zóó'n gastmaal SOCRATES geheel op zijn plaats was.

Dat zijn kortademig geschrijf, hetwelk met zijn *ἐκ δὲ τούτου* en zijn *οὕτω δὲ ταῦτα ἐτελέσθη* telkens zich zelf onderbreekt, en aan iedere uiterlijke gebeurtenis door SOCRATES een quasi-diepzinnig vertoog laat vastknoopen, niet in staat is U het beeld van een geslaagde fuif te geven, vooral ook, daar de gasten zoo akelig ordelijk blijven en als ze eens een enkelen keer hun beurt van spreken niet netjes afwachten, toch uit de nuchterzakelijke mededeeling van ,,toen dan lachten allen'' of ,,daarna zeiden sommigen dit en anderen dat'' U geen feestgedruisch en stemgejoel in de ooren klinkt: dat is zeer zeker een bewijs, dat XENOPHON ook dit werk niet volkomen aankon. Maar hij had geen BALZAC naast zich om hem te toonen, hoe het wel moest; en PLATO's Symposion kon hem juist voor deze symphonische kunst niet tot leering en dus tot onthouding strekken.

---

1) Wat mij aangaat echter, het komt me voor, dat bij nobele mannen niet alleen wat zij met volle ernstige toewijding deden gedenkenswaard is, maar ook wat zij deden in uren van ontspanning. (XEN. Symp. 1. 1).

Men zou dus integendeel een navolging van PLATO kunnen vinden juist in het streven naar een ordelijk verloop der tooneelen en gesprekken.

Daar komt bij, dat er in XENOPHON's werk, met name in de lange Erōs-rede van SOCRATES in het 8e hoofdstuk eenige uitlatingen staan, die alleen begrijpelijk worden, als men ze als reminiscenties opvat. Hoe komt XENOPHON er toe, zoo vraagt men zich af, om door SOCRATES den Erōs niet als god maar als *μέγας δαίμων* te laten vieren, tenzij hij daarin een voorganger had, die op de ongoddelijkheid van Erōs den nadruk had gelegd, zooals DIOTIMA doet in PLATO's Symposion? Hoe komt hij aan de tegenstelling „in leeftijd den goden gelijk, maar zeer jong van gestalte", *ἰσῆλιξ τοῖς θεοῖς, νεώτατος τῇ μορφῇ*, tenzij als litteraire herinnering [1])? Wat beduidt de onverschillig toegegeven mogelijkheid, dat er een *Ἔρως οὐράνιος* en een *Ἔρως πάνδημος* zou zijn, indien het niet een toespeling is op een te voren door anderen, en wel door PAUSANIAS in PLATO's Symposion, geuite meening?

Edoch — deze overeenstemmingen laten nog een andere verklaring toe, een uitleg, die zich vooral daar opdringt, waar men XENOPHON als van PAUSANIAS ziet bestrijden een oordeel, dat in PLATO's dialoog niet aan PAUSANIAS maar aan PHAEDRUS in den mond gelegd wordt. Deze tegenstrijdigheid heeft de meening ingang doen vinden — ik repte er tevoren reeds terloops van — dat noch XENOPHON van PLATO afhankelijk zou zijn, noch ook PLATO van XENOPHON, maar beide schrijvers van een derden, die hun voorafgegaan is. Wie echter is deze derde? Men heeft gedacht aan een *ἐρωτικὸς λόγος* van PAUSANIAS zelf, maar al spoedig daartegen ingebracht, dat, als PLATO en XENOPHON beide zouden terugzien op een authentiek geschrift van PAUSANIAS, zoowel het bovengenoemd verschil als de totaal uiteenloopende opvatting der geheele PAUSANIAS-figuur in de

1) Vgl. PLATO Symp. 178 B, 195 E.

twee Symposia eer ónbegrijpelijker wordt dan begrijpelijker. Vandaar dat b.v. HEINRICH MAIER in zijn in het jaar 1913 verschenen „SOKRATES" zich aansluit bij KARL JOËL, die het prototype van de PAUSIANIAS-figuur wil vinden in — een ieder, die „der echte und der Xenophontische SOKRATES" ook maar uit de verte kent, zal het antwoord kunnen aanvullen — in een werk van ANTISTHENES. MAIER echter is daarbij niet geheel in de fout vervallen, die JOËL beging, toen hij meende, dat de theorie over den erōs, welke PLATO door PAUSANIAS laat voordragen volkomen identiek is met de — Antisthenische — zienswijs, die SOCRATES in XENOPHON's Symposion propageert, volgens welke ἔρως overeen zou moeten komen met φιλία, dat daar geheel den zin heeft van de moderne vriendschap. Maar al vervalt hij niet in deze fout en heeft hij ingezien, dat in PAUSANIAS' erōs „die sexuelle Seite durchaus wird festgehalten", hij meent toch, dat „die Stellung zum Eros, die in der platonischen PAUSANIAS-rede *anklingt*.... ......die des ANTISTHENES ist". PLATO heeft — zoo is dus zijn veronderstelling — met polemische bedoelingen tegenover ANTISTHENES de PAUSANIAS-figuur geïdealiseerd, terwijl XENOPHON, bij wien PAUSANIAS de wellusteling κατ' ἐξοχήν is, zich streng aan het origineel houdt.

Is het noodig, zulk een ingewikkeld conflict — dat MAIER zelfs nog ietwat gecompliceerder zich voorstelt dan ik het hier weergeef — uit de vergelijking der beide Symposia te distilleeren? IVO BRUNS zou, leefde hij nog, waarschijnlijk meenen van niet, en ik sluit mij bij die meening aan. Maar ik kan me voor mijn oordeel niet geheel aan BRUNS refereeren, omdat in den tijd, toen hij zijn „Attische Liebestheorien" [1]) schreef, de overeenkomst tusschen de opvatting van den Platonischen PAUSANIAS over den Erōs en die van XENOPHON—SOCRATES—ANTISTHENES nog niet „ontdekt" was en

1) Neue Jahrb. 1900, p. 17 = Vorträge u. Aufsätze p. 118.

dus niet door BRUNS is bestreden. Wel heeft hij trachten aan te toonen, wat XENOPHON gedreven heeft, aan PAUSANIAS een oordeel toe te schrijven, dat PLATO door PHAEDRUS uit laat spreken. Terwijl ik dus van zijne gissingen in dezen, zoover 't mij dienstig voorkomt, dankbaar gebruik maak, zal ik deze én de andere vraag, die over de verschillende waardeering der PAUSANIAS-figuur, beide gesteld naar aanleiding van eenzelfden passus van XENOPHON's Symposion, gezamelijk behandelen.

Καί τοι Παυσανίας γε ὁ Ἀγάθωνος τοῦ ποιητοῦ ἐραστὴς [1]), zoo laat daar XENOPHON zijn SOCRATES spreken, *ἀπολογούμενος ὑπὲρ τῶν ἀκρασίᾳ συγκυλινδουμένων εἴρηκεν, ὡς καὶ στράτευμα ἀλκιμώτατον ἂν γένοιτο ἐκ παιδικῶν τε καὶ ἐραστῶν. τούτους γὰρ ἂν ἔφη οἴεσθαι μάλιστα αἰδεῖσθαι ἀλλήλους ἀπολείπειν, θαυμαστὰ λέγων, εἴγε οἵ ψόγου τε ἀφροντιστεῖν καὶ ἀναισχυντεῖν πρὸς ἀλλήλους ἐθιζόμενοι οὗτοι μάλιστα αἰσχυνοῦνται αἰσχρόν τι ποιεῖν. καὶ μαρτύρια δὲ ἐπήγετο, ὡς ταῦτα ἐγνωκότες εἶεν καὶ Θηβαῖοι καὶ Ἠλεῖοι· συγκαθεύδοντας γοῦν αὐτοῖς ὅμως παρατάττεσθαι ἔφη τὰ παίδικα εἰς τὸν ἀγῶνα, οὐδὲν τοῦτο σημεῖον λέγων ὅμοιον. ἐκείνοις μὲν γὰρ ταῦτα νόμιμα, ἡμῖν δε ἐπονείδιστα. δοκοῦσι δ' ἔμοιγε οἵ μὲν παραταττόμενοι ἀπιστοῦσιν ἐοικέναι, μὴ χωρὶς γενόμενοι οἱ ἐρώμενοι οὐκ ἀποτελῶσι τὰ τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἔργα. Λακεδαιμόνιοι δὲ οἱ νομίζοντες, ἐὰν καὶ ὀρεχθῇ τις σώματος, μηδενὸς ἂν ἔτι καλοῦ κἀγαθοῦ τοῦτον τυχεῖν, οὕτως τελέως τοὺς ἐρωμένους ἀγαθοὺς ἀπεργάζονται, ὡς καὶ μετὰ ξένων κἂν μὴ ἐν τῇ αυτῇ [πόλει] ταχθῶσι τῷ ἐραστῇ, ὁμοίως αἰδοῦνται τοὺς παρόντας ἀπολείπειν. θεὰν γὰρ οὐ τὴν Ἀναίδειαν ἀλλὰ τὴν Αἰδῶ νομίζουσιν.*

---

1) Toch heeft PAUSANIAS, de minnaar van den dichter AGATHON, waar hij pleit ten behoeve van dezulken, die samen in losbandigheid zich rondwentelen, gezegd, dat ook een leger het weerbaarst zijn zou, dat bestond uit beminden met hun minnaars. Want die zouden, zei hij, naar zijn meening, het allermeeste schromen elkander te verlaten, een wonderlijke bewering van hem, als zouden namelijk zij, die onverschilligheid voor blaam en schaamteloosheid tegenover elkander tot eene dagelijksche oefening maken, juist het allermeest zich schamen iets schandelijks te doen. En als getuigenissen bracht hij bij, dat èn Thebanen èn Eleeërs, dit inzicht tot het hunne hadden gemaakt;

Wat bij het lezen dezer woorden onmiddellijk opvalt, is, behalve dan de zwakte van het betoog, dat het geheele stuk, als veel bij XENOPHON, uitloopt op een verheerlijking van de Spartanen. Dat XENOPHON dit slot reeds bij den eersten zin in de gedachten heeft, hoop ik zoo aanstonds aan te toonen. De tegenspraak echter met PLATO's Symposion is op den eersten aanblik zeker niet gering. „PAUSANIAS pleitend voor dezulken, die samen in losbandigheid zich rondwentelen", is het mogelijk zulk een karakteristiek te geven van PLATO's PAUSANIAS ? „Heeft gezegd, dat ook een leger het weerbaarst zou zijn, dat bestond uit beminden met hun minnaars." Maar deze meening wordt bij PLATO niet door PAUSANIAS voorgedragen, doch door PHAEDRUS. „En als getuigenissen bracht hij bij, dat én Thebanen én Eleeërs dit inzicht tot het hunne hadden gemaakt". Maar van Thebanen en Eleeërs spreekt weer PHAEDRUS niet : integendeel, het is PAUSANIAS, die ze noemt, doch in ander verband, nl. daar, waar hij de houding bespreekt, die door de publieke opinie bij Boeotiërs en Eleeërs, bij de Ioniërs, en bij Atheners en Lacedaemoniërs tegenover de paederastie wordt aangenomen.

Maar wat — en hiermee komen wij tot het eerste vraagpunt — is eigenlijk de houding, die PAUSANIAS en met hem de publieke opinie te Athene en te Sparta,

---

althans, ofschoon ze hun legerstede met hen deelen, stellen ze toch, zoo zei hij, hun geliefden naast zich tot den strijd; maar het voorbeeld, dat hij daarmee aanbrengt als bewijs, gaat niet op. Immers bij hen zijn deze dingen door de gewoonte gewettigd, ons echter gelden ze als schandelijk. Wat mij betreft, het heeft er bij die opstelling naar mijn inzicht veel van, of ze niet rechtweg vertrouwen, dat hun beminden, afzonderlijk gelaten, zich wel als flinke mannen gedragen zullen. Maar de Lacedaemoniërs, die van oordeel zijn, dat zelfs als maar van iemand het begeeren naar een lichaam uitgaat, die man niets meer, dat goed en flink is, volbrengen kan, zij vormen hun geliefden tot zoo ten volle flinke mannen, dat ze zelfs met vreemde troepen samen en niet op eenzelfde oorlogsterrein als hunne minnaars strijdend, evenzeer den plicht gevoelen hun medestanders niet in den steek te laten. Want niet schaamteloosheid maar schaamtegevoel beschouwen zij als een godin.

volgens zijn voorstelling, tegenover dezen vorm van erōs aanneemt? Is het, zooal niet de houding van ANTISTHENES zelf, dan toch de schaduw daarvan? Ik geloof het niet. Hij moge dan een *πάνδημος* en een *οὐράνιος ἔρως* onderscheiden, deze laatste verschilt van den eerste in de eerste plaats hierdoor, dat hij is *ὁ τῶν παιδῶν ἔρως*, de eigenlijke knapenliefde, die weliswaar méer zich op de ziel dan op het lichaam richt en slechts daar mint, waar reeds de geest is gaan ontluiken, maar die toch tegen den *ἔρως πάνδημος* dit verwijt te richten weet, dat het zíjn schuld is, dat er menschen zijn, die durven zeggen, *ὡς αἰσχρὸν χαρίζεσθαι ἐρασταῖς*, dat het schandelijk is een minnaar ter wille te zijn. Wat PAUSANIAS predikt en naar zijn zeggen de publieke opinie te Athene en te Sparta voorstaat, zou men het beste kunnen kenschetsen als een legitieme liefdesverhouding, die voldoende waarborgen van duurzaamheid biedt. Dat hij voor die verhouding een hooger doel stelt dan bevrediging van zinnenlust, sluit niet in, dat hij ergens die lust veroordeelt of op onderdrukking aandringt. Is het zoo onbegrijpelijk, dat de SOCRATES in XENOPHON's Symposion, die voor een zuivere vriendschapsverhouding pleit, PAUSANIAS' standpunt karakteriseert als een *ἀπολογία ὑπὲρ τῶν ἀκρασίᾳ συγκυλινδούμενων*? Al drukt hij zich daarmee misschien was kras uit, dat is zijn stijl nu eenmaal in dit hoofdstuk, zóózeer dat hij al even te voren zich verontschuldigd heeft over zijn onomwonden taal. Bovendien de geïncrimineerde woorden geven klaarblijkelijk vóór alles een waardeeringsoordeel over den aangeprezen erotischen grondslag voor een legerindeeling. Reeds met de eerste woorden laat XENOPHON zijn SOCRATES de deugdelijkheid van dezen grondslag kritiseeren, en wel door van PAUSANIAS te spreken als: *ὁ τοῦ Ἀγάθωνος τοῦ ποιητοῦ ἐραστής*. AGATHON immers was door de comedie [1]) aan ieder bekend als het type van een verfijnden en verwijfden mensch, en dus juist een

---

1) Zie ARISTOPHANES Thesmophoriasusae vs. 95 vgg.

voorbeeld van een tot militaire doeleinden averechtsche uitwerking eener dergelijke erotische verhouding. Maar van losbandigheid in den gewonen zin geeft deze verhouding geen blijk, evenmin als die in de Thebaansche heilige schaar of waar elders dit stelsel in toepassing was. Integendeel, PAUSANIAS en AGATHON zijn juist een voorbeeld van trouwe standvastige liefde. XENOPHON gebruikt dus het *ἀκρασίᾳ συγκυλινδεῖσθαι* eenvoudig ter kenschetsing van de zinnelijk-erotische betrekking, en noemt PAUSANIAS en AGATHON om de deugdelijkheid zulk eener betrekking als leger-grondslag al dadelijk door den persoon van den aanprijzer verdacht te maken.

Het aan Thebanen en Eleeërs ontleende getuigenis weet hij slechts te wraken door een insinuatie en door de bewering, dat het voorbeeld niet opgaat, omdat, wat in die landen gebruikelijk is, in Athene juist als verwerpelijk geldt. Maar zijn voornaamste en laatste doel is, dat de Spartanen hunne eere krijgen, de *Λακεδαιμόνιοι οἱ νομίζοντες, ἐὰν καὶ ὀρεχθῇ τις σώματος, μηδενὸς ἂν ἔτι καλοῦ κἀγαθοῦ τοῦτον τυχεῖν.*

Nu is het algemeen bekend, dat XENOPHON hier de Spartanen idealiseert. Hij doet dat elders ook, niet alleen in zijn Agesilaus, maar ook, en met kennelijk apologetische bedoeling, in zijn „Spartaanschen Staat". *Εἰ δέ τις παιδὸς σώματος ὀρεγόμενος φανείη, αἴσχιστον τοῦτο θείς* [1]), zoo wordt daar, met woorden die aan het Symposion herinneren, LYCURGUS als wetgever herdacht. Ook de Boeotiers en Eleeërs figureeren daar, maar van hun zeden wordt iets meer verteld, en het Jonische standpunt, ons uit PAUSANIAS' rede bij PLATO bekend, wordt niet vergeten. Men kan hieruit opmaken, dat XENOPHON in zijn Symposion geen litteraire fantasie geeft, maar eigen bevindingen uitspreekt en eigen opvattingen, die front maken tegen de beweringen van den Platonischen PAUSANIAS. Dat hij hier beknopter is dan in den „Spartaanschen Staat" strookt met zijn polemische bedoelin-

1) Wanneer er iemand eens knapen lichaam te begeeren bleek, dit als een feit van groote schande kenschetsend (R. P. L. 2. 13).

gen : hij bepaalt zich tot de punten die hij weerliggen wil.

Hoe POHLENZ [1]) nu juist in dezen vorm van mededeeling een bewijs heeft kunnen vinden, dat XENOPHON met vreemd materiaal werkt, is mij niet duidelijk. Immers XENOPHON vond de vergelijkende zedenschildering bij PLATO, en hij was toch zeker bereisd en geverseerd genoeg om deze op grond van eigen waarneming te kunnen aanvullen en verbeteren. Waarom dus aan te nemen, dat aan alle drie geschriften een authentieke ἐρωτικός van PAUSANIAS ten grondslag ligt, en dat, terwijl van zulk een λόγος ἐρωτικός of van éénig geschrift van PAUSANIAS al evenmin iets bekend is als van JOËL's „Symposion van ANTISTHENES", waar POHLENZ zelf den spot mee drijft. Maar ook de tegenstrijdigheden, die ik boven vermeldde, nopen tot zoo'n sprong in het duister niet, als men maar in het oog houdt, wat het doel van XENOPHON is. Hij wil, bij monde van SOCRATES, met zijn eigen geïdealiseerde voorstelling van den Spartaanschen erōs de meening over Sparta van den Platonischen PAUSANIAS, die, zooals uit de Leges [2]) blijkt, ook PLATO's eigen meening was, bestrijden. Natuurlijk neemt hij den Spartaanschen nomos in zijn militaire toepassing : immers een Spartaan was, zoo niet op het oorlogspad, dan toch gemobiliseerd. Daardoor, en ook doordat hij zelf in de eerste plaats soldaat was, is hij er toe gekomen ook wat door PAUSANIAS over Boeotiërs en Eleeërs wordt gezegd, van den militairen kant te bekijken en PHAEDRUS' uiting, die werkelijk over legervorming ging, aan PAUSANIAS toe te schrijven. Door een systeem, als PHAEDRUS aanprijst, te stellen onder de auspiciën van PAUSANIAS en AGATHON, maakt hij de deugdelijkheid ervan, zooals ik boven al reeds zeide, meteen verdacht. Of tenslotte hij dit onbewust gedaan heeft of met opzet, of hij door licht verklaarbare onnauwkeurigheid dan wel ter wille van de concentratie of om redenen van persoonlijken

1) Aus PLATOS Werdezeit (1913) p. 396.
2) p. 836 C.

aard den eerbaren [1]) Phaedrus buiten spel gelaten heeft, doet dan verder weinig ter zake.

Het is niet mijn bedoeling de reeds veel behandelde parallele plaatsen uit de beide Symposia weer opnieuw op te sommen en naast elkaar te zetten. Toch wil ik juist van de rede van Pausanias nog eenige plaatsen aanwijzen, die mijns inziens voor het verband met Xenophon's Symposion bizonder teekenend zijn.

Pausanias zegt, waar hij over den *πάνδημος ἐραστής* spreekt: *καὶ γὰρ οὐδὲ μόνιμός ἐστιν, ἅτε οὐ μονίμου ἐρῶν πράγματος. ἅμα γὰρ τῷ τοῦ σώματος ἄνθει λήγοντι, οὗπερ ἤρα, οἴχεται ἀποπτάμενος, πόλλους λόγους καὶ ὑποσχέσεις καταισχύνας* [2]).

Xenophon neemt deze redeneering over, hier en daar met dezelfde woorden; maar, steunend op verkeerd begrip van een uitdrukking bij Pausanias, die had gesproken van „*ὁ τοῦ σώματος μᾶλλον ἢ τῆς ψυχῆς ἐρῶν*" en daarmee bedoeld had „die niet zoozeer de ziel als wel het lichaam bemint", past hij haar toe op den *ἔρως*, die gelijkelijk ziel en lichaam geldt: *ἢν δὲ καὶ ἀμφότερα στέρξωσι*, zoo zegt hij, *τὸ μὲν τῆς ὥρας ἄνθος ταχὺ δήπου παρακμάζει, ἀπολείποντος δὲ τούτου ἀνάγκη καὶ τὴν φίλιαν συναπομαραίνεσθαι*, en ziet dus in zijn polemischen ijver over het hoofd, dat de waardeering voor de psychische persoonlijkheid, eenmaal aanwezig, toch kan blijven bestaan, ook al verliest de physieke persoonlijkheid hare bekoring.

Ook verder op tracht hij Pausanias met diens eigen wapenen te verslaan. Deze voert de indulgentie van den Boeotischen nomos terug op het rhetorisch onvermogen der Boeotiërs, *ἵνα μὴ πράγματ' ἔχωσι λόγῳ πειρώμενοι*

---

1) Zie Lysias or. 19 § 15.

2) Immers ook bestendig is hij niet, daar wat hij mint niet bestendig is. Want als aflaat des lichaams bloesem-schoonheid, die juist is, wat hij beminde, dan vlucht hij heen, veel woorden en beloften te schande makend. (Plato Symp. 183 E).

3) En als ze ook beide beminnen, de bloesem van de jeugd is, naar wij allen weten, snel verbloeid, en als die aflaat, dan moet noodzakelijkerwijze ook de vriendschap mee verdorren. (Xen. Symp. 8. 14).

πείθειν τοὺς νέους, ἅτε ἀδύνατοι λεγειν [1]). Het is, zoo kan men concludeeren, juist hun rhetorisch vermógen, dat den nomos der Athéners bestaanbaar, en tevens in PAUSANIAS' oogen prijzenswaardig doet zijn. Maar XENOPHON voegt dit argument bij zijn acte van beschuldiging: „*καὶ μὴν ὅτι γε οὐ βιάζεται ἀλλὰ πείθει*," zoo zegt zijn SOCRATES van den *ἐραστής*, „*διὰ τοῦτο μᾶλλον μισητέος. ὁ μὲν γὰρ βιαζόμενος ἑαυτὸν πονηρὸν ἀποδεικνύει, ὁ δὲ πέιθων τὴν τοῦ ἀναπειθομένου ψυχὴν διαφθείρει* [2]).

En ten slotte, terwijl PAUSANIAS constateert, dat men te Athene den *ἐραστής* zelfs slaafschheid en *ἀνελευθερία* als een verdienste aanrekent [3]), opponeert XENOPHON daartegen, niet door het bestaan van die opinie te loochenen, maar door te verklaren, dat zoo iemand, „redelijkerwijs" door den knaap dien hij vereert als een bedelaar behandeld worden zal: „*ὡς δὲ καὶ ἀνελεύθερος ἡ συνουσία*", zoo zijn zijne woorden, „*τῷ τὸ σῶμα μᾶλλον ἢ τῷ τὴν ψυχὴν ἀγαπῶντι, νῦν τοῦτο δηλώσω. ὁ μὲν γὰρ παιδεύων λέγειν τε ἃ δεῖ καὶ πράττειν δικαίως ἂν ὥσπερ Χείρων και Φοῖνιξ ὑπ' Ἀχίλλεως τιμῷτο, ὁ δε τοῦ σώματος ὀρεγόμενος εἰκότως ἂν ὥσπερ πτωχὸς περιέποιτο* [4]).

Intusschen, XENOPHON moge dan tegen PAUSANIAS polemiseeren — en dat het alleen tegen PAUSANIAS, niet tegen ERYXIMACHUS, niet tegen ARISTOPHANES, niet tegen DIOTIMA is, heeft bij dezen moralist en practicus niets verwonderlijks — men zou van inhoud en beteekenis

---

1) PLATO Symp. 182 B.

2) XEN. Symp. 8. 20. En dan het argument, dat hij immers geen geweld gebruikt, maar overreding: hij verdient juist om die reden nog meer onzen haat. Want wie geweld gebruikt, toont zijn eigen verdorvenheid, maar de verleider verderft de ziel van hem, die zich verleiden laat.

3) PLATO Symp. 183 A, B.

4) XEN. Symp. 8. 23. Dat verder ook in een verhouding, een vrij man onwaardig, veeleer hij te staan komt, die het lichaam dan hij, die de ziel bemint, dat zal ik nu bewijzen. Immers, wie onderricht te zeggen en te doen wat goed is, zal billijkerwijs geëerd worden als CHIRON en PHOENIX door ACHILLES, maar wie het lichaam begeert, zal redelijkerwijs als een bedelaar behandeld worden.

van zijn geschrift een onzuiver beeld krijgen, indien men dien inhoud wilde zien als gedachten alleen door PLATO's Symposion bij XENOPHON gewekt. Tijdgenooten, grooter dan hij zelf, verrijzen op den achtergrond. Als in de Memorabilia werkt XENOPHON hier met ideeën, die hij aan anderen ontleent. En dit geldt in de eerste plaats voor zijn betoog over den Erōs, den psychischen erōs, dien hij vrij wil van elke zinnelijke neiging en berustend op zedelijke waardeering. Immers de wijze, waarop hij in zijn historische werken van homosexueele verhoudingen melding maakt, is volstrekt niet van dien aard, dat men in hem den voornaamsten kampioen veronderstellen zal der zuivere vriendschap. Deze kampioen — in dat opzicht zijn de meesten het, geloof ik, wel met JOËL eens — kan moeilijk iemand anders geweest zijn dan ANTISTHENES. Natuurlijk spreken ook hier de fragmenten een taal, waaruit tegelijk alles en niets blijkt: „*οἱ σπουδαῖοι φίλοι*", de rechtschapenen zijn vrienden, heeft ANTISTHENES gezegd, maar daaruit blijkt meer een waardeering van de rechtschapenheid dan van de vriendschap; „*τὸν ἔρωτα κακίαν φησὶ φύσεως*", hij noemt den erōs ziekte-toestand der natuur, vertelt CLEMENS ALEXANDRINUS van hem in zijn Stromata [1]), „de rampzalige menschen alleen, die zich er door beheerschen laten, hebben die ziekte een god genoemd". Maar hieruit blijkt alleen haat tegen Erōs, niet waardeering van de vriendschap.

Bedenkt men echter, dat in XENOPHONS Memorabilia [2]) bij de lange uiteenzettingen over *φίλοι* en *φιλία* ook een hoofdstuk staat, waar ANTISTHENES over de waarde van vrienden spreekt; dat hij door SOCRATES in het Symposion van XENOPHON geprezen wordt juist omdat hij zoo goed de kunst verstaat de menschen met elkaar bevriend te maken; dat ten slotte de definitie der *φιλία*, die daar gegeven wordt, *φιλεῖν γε μὴν τῶν τὸ*

1) II p. 485 (POTTER).
2) II, IV—VII.

ἤθος ἀγαμένων ἀνάγκη ἡδεῖα καὶ ἐθελουσία καλεῖται [1]) aan de Stoïsche opvatting doet denken, die natuurlijk op ANTISTHENES terug kan gaan, dan wordt de veronderstelling, dat XENOPHON hier zijnen SOCRATES kynische leer verkondigen laat, zeer aannemelijk.

Zeer zeker is het opmerkelijk, dat hij deze op zedelijke waardeering gegronde toegenegenheid met den naam van ἔρως blijft betitelen, maar geheel onverklaarbaar is dat toch niet. Want ten eerste blijkt uit het „ἀξιέραστος ὁ ἀγαθός" en „μόνον εἰδέναι τὸν σοφὸν τίνων χρὴ ἐρᾶν" bij DIOGENES LAERTIUS [2]), dat ook ANTISTHENES het begrip ἔρως niet alleen in malam partem opgevat heeft, en ten tweede — wat, vooral bij de vaagheid en onbepaaldheid dezer placita, veel zwaarder weegt — XENOPHON kon zijnen SOCRATES, die zichzelf een ἐρωτικός placht te noemen, bezwaarlijk ook den *term* ἔρως laten verwerpen en afzweren. Maar wel verdient het de aandacht, dat het woord φιλία met toenemende frequentie in zijn betoog voorkomt en dat hij zijnen erōs, om zoo te zeggen, van iedere verdenking tracht te zuiveren door herhaaldelijk hem aan te duiden als ὁ τῆς φιλίας ἔρως.

Indien het dus juist is, dat XENOPHON in zijn Symposion tegen PLATO polemiseert, en wel met een ethisch postulaat, dat hij aan ANTISTHENES ontleent, zoodat men dus zeggen kan, dat zijn geschrift een document is uit een wijsgeerig conflict, waarin ANTISTHENES en PLATO de voornaamste woordvoerders waren, dan ligt het voor de hand te vragen, of ook in PLATO's Symposion al polemische tendenzen zichtbaar zijn, m. a. w. of deze dialoog de oorzaak was van het conflict dan wel er door veroorzaakt.

Mij schijnt het eerste het geval, al kom ik daardoor ook tot op zekere hoogte in conflict met KARL JOËL.

---

1) Liefhebben wordt bij hen die het karakter bewonderen gedefinieerd als een welaangename en vrijwillige noodwendigheid (XEN. Symp. 8. 13).

2) VI I 11, 12.

Deze [1]) n.l. is er in geslaagd leerstellingen van ANTISTHENES te zien, *nagevolgd* in de rede van PAUSANIAS en die van ERYXIMACHUS, *geparodieerd* in die van ARISTOPHANES, *spottenderwijs op hun kop gezet* in het rhetorisch pronkstuk van AGATHON, en *met instemming geciteerd* in het eerste deel van DIOTIMA's rede ; totdat dan eindelijk op dat punt, waar DIOTIMA twijfel uit, of SOCRATES in staat zal zijn haar verder nog te volgen [2]), PLATO zich zelf het woord laat. Ik kan er niet aan denken, dit alles punt voor punt te weerleggen, maar men zal begrijpen, dat een ANTISTHENES, die was „der erste Hellenist, der Vater der halborientalischen Stoa, der Mann der Königskunst, mit den Heilandsträumen, der den Philosophen zum Asketen, Prediger und Profeten macht, der Symbolist, der Dynamiker, der Willensphilosoph, der Sozialist, der Sklavenbefreier, der Verklärer der Pflicht, der Arbeit, des Dienstes" [3]), men zal begrijpen, dat zulk een ANTISTHENES tot veel in staat was. Van principieel belang is hier nu wel, dat JOËL, zooals wij boven hebben aangetoond, de bedoelingen van PAUSANIAS foutief interpreteert, zoodat er in elk geval geen sprake van is, dat PLATO in zijn Symposion ANTISTHENES' zienswijs omtrent den ἔρως, die φιλία behoort te zijn, als een afgerond geheel weergeeft. En of nu overigens onder het masker der respectieve sprekers een vast-geboekstaafde theorie van telkens een anderen tijdgenoot van PLATO wordt verkondigd, dan wel of PLATO hier, wat hem aan losstaande meeningen en gedachten voor den geest stond, tot creatie van zijn historische karakters en tegelijk tot onderbouw voor zijne eigene erōs-theorie gebruikt heeft, dat kunnen wij voor de vraag, die wij ons stelden, in het midden laten, omdat in zijn Symposion nergens blijkt van polemiek of van kritiek op deze meeningen, tenzij dan daar, waar DIOTIMA een uiting van ARISTOPHANES meer

1) Der echte u. d. xen. SOCR. II p. 912 vgg.
2) PLATO Symp. 210.
3) JOËL l. l. II. p. XI.

rectificeert dan bestrijdt. Maar hier heeft zelfs JOËL [1]) geen kritiek maar een citaat van kynische leer gezien.

Neen, het Symposion is ook in dit opzicht een waar gastmaal, dat er geen wanklank wordt vernomen. En al lijkt het ook mij niet onwaarschijnlijk, dat in een deel van DIOTIMA's rede, dat reeds door HUG als rhetorisch is gesignaleerd, aansluiting gezocht wordt en gevonden aan kynische ideeën, PLATO heeft hier ook niet met een enkel woord aangeduid, dat hij deze denkbeelden aan een bepaalden naam verbond en dien persoon bestrijden wilde. Want dat hij met het bekende: „*Ταῦτα μὲν οὖν τὰ ἐρωτικὰ ἴσως, ὦ Σωκράτες, κἂν σὺ μυηθείης· τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἔστιν, ἐάν τις ὀρθῶς μετίῃ, οὐκ οἶδ' εἰ οἷός τ' ἂν εἴης*'' [2]) dat PLATO met die woorden aan SOCRATES laat toevoegen: „so weit kannst du, SOKRATES (als kynischer SOKRATES) in die Erotik eingeweiht werden'', zooals JOËL [3]) wil, dat is toch zonder twijfel ondenkbaar. Alsof PLATO in *zijn* Symposion den kynischen SOCRATES ten tooneele gevoerd zou hebben.

Het moet dus ANTISTHENES zijn geweest, die na het verschijnen van PLATO's Symposion in de aldaar verkondigde theorie een aanleiding gevonden heeft zijn eigen opvattingen over den erōs te preciseeren en polemisch toe te spitsen, en zoodoende tevens aan XENOPHON de stof verschaft heeft in een nieuw Symposion op te komen tegen wat zij beiden als de verderfelijke quintessens van PLATO's leer beschouwden, dat erōs zijn zou een streven naar het schoone, dat zich eerst trap voor trap van het bizondere naar het algemeene, van het lichamelijke naar het geestelijke verheft, zoodat er tusschen den lichamelijken en den psychischen erōs geen principieel maar slechts een gradueel verschil bestaan zou.

1) l. l. II p. 941.

2) In die liefdeleer, o SOCRATES, kunt wellicht ook gij worden ingewijd. Maar de volle, de tot aanschouwing voerende wijding, om wier wil ook dat andere is, voor wien den richtigen weg volgt, of ge in staat zijt die te ontvangen, weet ik niet. (PLATO Symp. 210 A).

3) l. l. II p. 946.

En PLATO is op dezen aanval het antwoord niet schuldig gebleven. Hij heeft eerst aan de *φιλία* een onderzoek gewijd in den Lysis, en daarna in zijn Phaedrus den *ἔρως* opnieuw in bescherming genomen.

Dat de Lysis kort na het Symposion zou geschreven zijn, heb ik vroeger trachten aannemelijk te maken [1]). Deze volgorde, die met de taalstatistiek niet in strijd is — een eenigszins zeker resultaat nl. is naar deze methode met de bestaande gegevens en bij twee geschriften, waarvan het eene zoo gering van omvang is en het andere zoozeer van den gewonen dialoogvorm afwijkt, niet te bereiken — deze volgorde drong zich aan mij als de juiste op vooral door vergelijking van twee parallele plaatsen in Lysis en Symposion [2]), waar de Lysis het zorgvuldig exposé, dat SOCRATES van DIOTIMA krijgt, over de vraag, wie eigenlijk naar wijsheid streeft, in korter woorden refereert, en, naar het mij voorkwam, PLATO door enkele uitdrukkingen, als het *ἀπομαντεύομαι* [3]), waarmede SOCRATES in den Lysis zijn inzicht inleidt, uitdrukkelijk op het Symposion zinspeelt. Deze bewijzen, wier geldigheid ik ook nu handhaaf, behooren blijkbaar tot de soort, die men gemakkelijker verwerpt dan weerlegt. Althans, met bepaalde argumenten bestreden zijn ze niet, maar toch heeft mijn opvatting in dezen niet veel bijval gevonden: verder dan tot „eine allerdings beachtenswerte Möglichkeit'' heeft ze het voor den rechterstoel der Duitsche kritiek, geloof ik, niet gebracht. Maar een mogelijkheid blijkt het dan toch, en hoe zou het dat ook niet zijn, althans voor degenen, die met PRÄCHTER [4]) den Lysis reeds „in nächster Nähe'' van het Symposion willen plaatsen. Zooals van zelf spreekt, hangt de vraag of dit vóór of achter het Symposion zal zijn, afgezien van de bewijskracht, die men aan de vergelijking der boven-

1) De Lysidis dialogi origine, tempore, consilio (1909).
2) LYSIS 218 A = Symp. 203 E—204 A.
3) LYS. 216 D (vgl. De Lyside p. 81).
4) UEBERWEG-PRÄCHTER. Grundrisz d. Gesch. d. Phil. d. Alt. p. 149.

genoemde parallele plaatsen toekent, voor een goed deel samen met de bedoeling, die men in het betoog van den Lysis zal meenen te vinden. Is die bedoeling deze, dat, ingeval men alle ongemak en pijn, in 't algemeen alle *κακόν* bij het subject zou weten te elimineeren, toch zekere natuurlijke behoeften zouden blijven bestaan, zoodat, daar wàt men behoeft een *φίλον* is, de natuurlijke behoefte, de *ἐπιθυμία*, de eigenlijke oorzaak is van alle *φιλία*, dan is, gegeven het onpolemisch karakter van het Symposion, gegeven vooral de beslistheid, waarmee in den Lysis deze *ἐπιθυμία* direct en, om zoo te zeggen, en passant — en geheel in overeenstemming met de terminologie van DIOTIMA [1]) — identiek gesteld wordt met den *ἔρως*, het zeer zeker hoogst aannemelijk, dat deze dialoog een soort van polemisch nabetoog vormt op het Symposion.

Dat dit betoog zich richten zou tegen ANTISTHENES heb ik ook toentertijd reeds vermoed en als vermoeden uitgesproken. Ware ik toen dieper van JOËL's geest doordrongen geweest, dan zou ik zeker niet verzuimd hebben er op te wijzen, dat SOCRATES in den Lysis met „*Ἡράκλεις*" vloekt en met „*νὴ τὸν κύνα*", dat hij over *ζωμός* redeneert, en dat Lysis' vader „ein Aixoneër, d. h. ein Schmähsüchtiger ist" [2]), die bovendien als stamvader een bloedverwant van HERACLES heeft, die nog wel HERACLES zelf als gast bij zich aan huis ontvangen had. En ik zou daar hebben kunnen bijvoegen, dat het geheele gesprek plaats heeft in een nieuwgebouwde palaestra, die volgens de aanduidingen vrijwel stond op de plek, waar sommigen Kynosarges zoeken, dat de leider van die *worstel*school, door SOCRATES gekenschetst wordt als „geen onbeteekenend mannetje, maar een sophist, die er wezen kan [3]), terwijl, als uit DIOGENES LAERTIUS [4]) blijkt, ANTISTHENES eens van

1) Symp. 200 A, E. 205 D. Vgl. LYSIS 221 B, E.
2) JOËL l. l. II p. 350.
3) LYSIS 204 A. *οὐ φαῦλός γε ἀνήρ, ἀλλ' ἱκανὸς σοφιστής·*
4) VI. I. 4. *οὐδὲ ἐκ δύο παλαιστικῶν ἀλλὰ παλαιστικός εἰμι.*

zich zelven zeide „geen worstelaarskind en toch een worstelaar" ; dat deze oefenmeester MIKKOS heet, wat de gepatenteerde bijnaam voor den Kynicus is, en dat CTESIPPUS de „ἐϱιστικός" hier een van de personen van den dialoog is, die in den tegen ANTISTHENES gerichten EUTHYDEMUS zulk een rol speelt. Ja zelfs had ik, in dezen trant voortgaande, kunnen beweren, dat de manier, waarop de scholiast van ODYSSEE α vers 1 ANTISTHENES' verklaring van het woord πολύτϱοπος redigeert, nl. door een verdeeling in „ἀποϱία" en „λύσις" kennelijk een afspiegeling is der Antisthenische manier om zulke problemata te behandelen ; en dat nu PLATO juist daarom aan zijn dialoog den naam van Λύσις had gegeven, omdat hij hier zijn tegenstander voor een ἀποϱία plaatst, waar híj met zíjn opvatting van de φιλία geen λύσις voor zal kunnen vinden. Maar wie zich door den maalstroom dezer ver-gezochte combinaties en vermoedens mee laat sleuren, vergeet ten slotte, dat al zijn „bewijzen" even goed een anderen uitleg toelaten, en dat hij daarbij eigenlijk uitgaat van de veronderstelling, als zou PLATO met elk woord, dat hij neerschreef, aan 't late nageslacht een heimelijk teeken zijner bedoeling hebben willen geven. Immers alleen als men kan aantoonen, dat voor zijn tijdgenooten deze of gene zinspeling een bepaalde wenk bevat, is het geoorloofd bij zijn onderzoek zich daardoor te laten leiden. Intusschen, ook afgezien van dit alles krijgt het vermoeden, dat PLATO in den Lysis een aanval van ANTISTHENES beantwoordt, een bevestiging door de waarschijnlijkheid, dat de door XENOPHON in zijn Symposion voorgestane ψυχικὸς ἔϱως dat zuivere vriendschapsgevoel is, dat naar den meening van ANTISTHENES het eenigst-mogelijke was voor het oog van de sophrosyne.

Ook de Phaedrus vertoont, naar het mij voorkomt, onmiskenbare relatie tot den stichter der kynische school. Zooals ik boven reeds zeide, kan ik er niet aan denken dezen dialoog in zijn geheel te behandelen, en daardoor vervalt voor mij de noodzakelijkheid over de

veelbehandelde kwestie van hoofddoel en bijbedoeling, oorzaak en aanleiding en over de verhouding tot andere, niet-erotische, dialogen hier een oordeel uit te spreken. Maar daar men toch voorzeker aannemen moet, dat het eerste deel van het geschrift, de drie redevoeringen over den Eros, wat ook hunne verhouding is tot de beschouwingen over rhetoriek en litteraire kunst in het tweede gedeelte, ook een zelfstandige beteekenis bezitten, behoeft die noodzakelijke beperking niet per se tot foutieve conclusies te leiden.

Onder de drie redevoeringen in den Phaedrus worden de tweede en de derde door SOCRATES uitgesproken. Maar dat hij in de eerste van die beide niet zijn eigen, d. w. z. PLATO's meening, maar een vreemde meening weergeeft, wordt door den schrijver zelven aangeduid, doordat hij SOCRATES zijn laatste rede een palinodie laat noemen, doordat hij hem — in schaamte — met omhuld hoofd doet spreken, en, behalve door andere trekjes, ook door de gekunsteld-rhetorische taal, die zijn SOCRATES spreekt. Nu geeft natuurlijk dit laatste feit op zichzelf ons nog geen recht om aan ANTISTHENES te denken. Er waren meer leerlingen van GORGIAS dan hij. En men zou zelfs met eenig recht kunnen beweren, dat PLATO, ook als hij een volkomen anonyme opinie weergeeft, die hij bestrijden of vermelden wil, naar dit middel grijpt, om haar als onphilosofisch of alleen maar als vreemd goed te karakteriseeren.

Maar duidelijker bewijzen ontbreken hier, geloof ik, niet. Al dadelijk in het inleidende gesprek treft het ons, dat SOCRATES, door PHAEDRUS ondervraagd omtrent zijn meening over de geloofwaardigheid der mythe van BOREAS en ORITHYIA, ten antwoord geeft: *ἀλλ' εἰ ἀπιστοίην, ὥσπερ οἱ σοφοί, οὐκ ἂν ἄτοπος εἴην· εἶτα σοφιζόμενος φαίην,* en daarna een allegorische verklaring dezer mythe geeft, zooals ANTISTHENES ze propageerde [1]). Maar, gaat hij verder, dat alles is misschien wel erg aardig, maar

---

1) Phaedr. 229 D (vgl. DÜMMLER Antisthenica § 2).

toch meer het werk van een al te knap en zwaar-zwoegend man, *λίαν δεινοῦ καὶ ἐπιπονόν* [1]) *καὶ οὐ πάνυ εὐτυχοῦς ἀνδρός*, een niet zoo heel gelukkig man, omdat hij in de noodzaak komt, om nu ook van alle andere fabelwezens der mythologie een rationalistische verklaring te geven. Ik heb, vervolgt hij, voor deze dingen geen tijd; want ik weet van mezelf nog niet eens, *εἴτε τι θηρίον τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστερον ζῶον, θείας και ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον* [2]). Men moet hier wel denken aan de kynische bespotting van den waan, den *τῦφος*, en aan het woord van DIOGENES LAERTIUS [3]) over ANTISTHENES: *ἔσκωπτέ τε Πλάτωνα ὡς τετυφωμένον*.

Maar misschien denkt men hier aan ANTISTHENES, alleen omdat men zoo graag aan hem denken wil. En zoo kan het ook zijn op al die andere plaatsen, b.v. waar PLATO zich — evenals in den Cratylus — met kynische passie te goed doet aan etymologieën [4]); of waar hij van den vleier spreekt, den *κόλαξ, δεινὸν θήριον καὶ βλάβη μεγάλη*, die juist, volgens DIOGENES LAERTIUS de ,,bête noire'' van ANTISTHENES was [5]); of SOCRATES veronderstellen laat, dat hij en PHAEDRUS beide zouden meenen, dat het paard onder de tamme dieren de langste ooren had [6]), waar ook POHLENZ [7]) de grap van ANTISTHENES bijhaalt, die den Atheners aanraadt, de ezels bij keuze tot paarden te bevorderen, zooals ze de burgers tot strategen maken [8]); en ook SOCRATES' opmerking bij het begin van zijn palinodie, dat de veroordeeling van den *ἐραστής* in zijn eerste rede en in die van LYSIAS

1) Vgl. Diog. Laërt. VI. I. 2.

2) Of ik een beest ben, verwikkelder en opgeblazener dan TYPHON, of een tammer en eenvoudiger wezen, van nature deelachtig goddelijke en waanlooze geestesgaaf. (Phaedr. 203 A).

3) VI. I. 4.

4) Phaedr. 238 C. 244.

5) Phaedr. 240 B. D. L. VI. I. 4.

6) Phaedr. 260 B.

7) l. l. p. 342.

8) Diog. Laërt. VI. I. 8.

wel het oordeel lijkt van een man, die tusschen de matrozen opgegroeid is „*ἐν ναύταις που τεθραμμένος*", geeft U weliswaar aanleiding tot de randnotitie „zooals ANTISTHENES b.v., die in den Piraeus woonde" ; de keuze van ijzer of *zilver*, in het tweede stuk der samenspraak [1]), als voorbeeld van een zonder meer vaststaand begrip, kan U doen denken aan de meening van ANTISTHENES over de mogelijkheid tot definitie van onsamengestelde begrippen, waar ook juist *zilver* als voorbeeld staat [2]) ; de onderscheiding der *ὕβρις* in SOCRATES' eerste rede [3]) als *γαστριμαργία, μέθη, ἔρως* en de rest, herinnert aan SOCRATES' eisch in de Memorabilia, dat men als vriend zal kiezen „*ὅστις ἄρχει γαστρός τε καὶ φιλοποσίας καὶ λαγνείας καὶ ὕπνου καὶ ἀργίας*" [4]), volgens JOËL „die kynische Liste" ; maar het blijft natuurlijk mogelijk, dat dit alles toevalligheden zijn, ofschoon men aan den anderen kant geneigd is bij *zooveel* toevalligheden toch aan opzet te denken. En die geneigdheid neemt toe, wanneer men let op de definities, waarin het wezen der *γαστριμαργία* en der andere ondeugden wordt blootgelegd. Niet slechts dat hier naar analogie van de eenheid der deugd, waaraan ANTISTHENES zich nog rigoreuzer heeft gehouden dan PLATO, de eenheid van de ondeugd wordt geleerd, en wel zoo, dat deze, de *ὕβρις, πολυμελὲς καὶ πολυειδές*, naar gelang van die specifieke *ἐπιθυμία*, die, op den voorgrond tredend, de andere begeerten overwint en hare stuwkracht in zich opneemt, telkens een anderen naam heeft, en dus één zijnde een *πολυώνυμον* is ; maar het is ook en vooral de vorm, waarin hier deze definities gegeven worden, die opvallend is. Immers voor hun inhoud heeft v. ARNIM [5]) waarschijnlijk terecht gewezen op parallelen in het IXe boek der Republiek [6]) ; de vorm echter is

1) Phaedr. 263 A.

2) ARISTOT. Met. H. 3. p. 1043 b.

3) Phaedr. 238 B, C.

4) die gulzigheid, drankzucht, wellust, slaapzucht en luiheid beheerschen kan (Mem. II. VI. 1).

5) PLATOS Jugenddialoge p. 205.

6) 573 E.

voor PLATO ongewoon, en doet onmiddellijk denken aan het ,,τὸν γὰρ ὅρον εἶναι λόγον μάκρον, definitie is een lange omschrijving'', waarmee in de boven reeds vermelde plaats van ARISTOTELES' Methaphysica ANTISTHENES' opvatting van een definitie wordt weergegeven. Deze opvatting is een uitvloeisel van zijn standpunt ten opzichte der logische praedicatie. ANTISTHENES erkende geen andere dan identiteitsoordeelen. Maar dit — zooals THEODOR GOMPERZ [1]) waarschijnlijk gemaakt heeft — beteekent niet, dat hij b.v. over den erōs geen ander oordeel voor toelaatbaar gehouden heeft dan erōs is erōs, maar dat hij de eigenschappen, die een ander zou hebben gepraediceerd, eenvoudig attributief bij het subject opsomde en tevens het woord ,,zijn'' vermeed, omdat hij daaraan geen copulatieve beteekenis toekende. De definitie nu van den erōs, waarmee SOCRATES zijn eerste rede aanvangt : ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμώσης κρατήσασα ἐπιθυμία πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους, καὶ ὑπὸ αὖ τῶν ἑαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωμάτων κάλλος ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα νικήσασα ἀγωγῇ, ἀπ' αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρως ἐκλήθη [2]) voldoet aan deze voorwaarden : zij is een μάκρος λόγος, waarin de verschillende kenmerken als attributen van het subject worden opgesomd, en, evenals in de voorafgaande definities het woord ,,ἐστί'' vermeden is en vervangen door het voor den nominalist typische ,,ἐκλήθη''. Hier komt dan nog bij, waar ik boven al op wees, de etymologische afleiding van ἔρως uit ῥώμη, en de kostelijke verbazing van SOCRATES over zijn eigen εὔροια, die hem onmiddellijk na deze definitie het betoog doet onderbreken.

En nu de inhoud zelf van dit betoog. SOCRATES'

---

1) Griech. Denker II p. 149—150.

2) Want de redelooze en het ten goede voerend inzicht overmeesterende begeerte, die tot genieting van de schoonheid voortgesleurd wordt en dan door de begeerten haar verwant naar de lichamelijke schoonheid krachtiglijk voortgestuwd, deze verwint door hare leiding, wordt, van de kracht (ῥώμη) zelf haar naam verkrijgend, erōs genoemd. (Phaedr. 238 B, C).

rede is in eerste instantie er natuurlijk op bedoeld om LYSIAS Eroticus te overtroeven. Of dit een authentiek geschrift van LYSIAS is dan wel door PLATO zelf ad hoc vervaardigd, kan ik in het midden laten. Neemt men op VAHLEN'S [1]) m.i. overtuigende bewijzen zijn authenticiteit aan, dan zal men moeten concludeeren, dat de strijd over den erōs reeds in de 5e eeuw begonnen is. Immers men pleegt dezen Eroticus onder LYSIAS' vroegste werk te rekenen. Maar hoe dat zij, in elk geval blijkt uit deze rede, dat in den tijd, toen PLATO zijn Phaedrus schreef, de meeste argumenten tot veroordeeling van den erōs gemeen goed waren. Immers PLATO zegt het zelf, dat men hier LYSIAS toch volstrekt niet behoeft te prijzen om zijn inventie [2]).

Maar SOCRATES' rede geeft toch in dit opzicht meer dan die van LYSIAS. Want ze verschilt daarvan niet alleen door een betere dispositie, en doordat ze meer dan deze een psychologie van den *ἐραστής* tracht te geven en uit zijn psychische defecten zijn verschillende eigenschappen tracht af te leiden, maar ook doordat het aantal verwerpelijke eigenschappen, dat ze opsomt, grooter in aantal is dan in de aan LYSIAS toegeschreven rede. En nu is het zeer zeker opmerkelijk, dat van die psychische defecten fundamenteel is : het ziekzijn van den *ἐραστής* (uit welke ziekte dan wordt afgeleid zijn wensch, dat de geliefde in alle opzichten afhankelijk zal zijn, geen wijze, niet moedig, niet welbespraakt, niet kwiek van geest, maar hun tegendeel), terwijl het juist ANTISTHENES was, die decreteerde : *τὸν ἔρωτα κακίαν εἶναι φύσεως· ἧς ἥττους ὄντες οἱ κακοδαίμονες θεὸν τὴν νόσον καλοῦσιν* [3]); dat verder uit deze eigenschappen onmiddellijk wordt afgeleid, dat de *ἐραστής* jaloersch moet zijn, wat alweer herinnert aan het Antisthenische : *ὥσπερ ὑπὸ τοῦ ἰοῦ τὸν σίδηρον, οὕτως τοὺς φθονεροὺς ὑπὸ τοῦ ἰδίου ἤθους*

1) Ueber die Rede des Lys. in PL. Phaedrus. Sitz. ber. K. Pr. Ak. d. Wiss. 1903.

2) Phaedr. 235 A.

3) Zie pag. 14.

κατεσθίεσθαι [1]), en aan de uitdrukking in no. 44 der Fragmenta „*φθόνον δὲ καὶ ἀμαθίαν νοσεῖς*" ; dat uit zijn genotzucht volgt zijn liefde voor een *μαλθακός τις καὶ οὐ στερεός, οὐδ' ἐν ἡλίῳ καθαρᾷ τεθραμμένος ἀλλ' ὑπὸ συμμιγεῖ σκιᾷ, πόνων μὲν ἀνδρείων καὶ ἱδρώτων ξηρῶν ἄπειρος, ἀλλοτρίοις χρώμασι καὶ κόσμοις χήτει οἰκείων κοσμούμενος* [2]), waarvoor men in de Heracles-fabel bij XENOPHON [3]) de parallelen vindt ; en dat ten slotte de beide plaatsen, waar de grootere volledigheid van SOCRATES' rede boven die van LYSIAS het sterkst spreekt, ook de meeste overeenkomst met het 8e hoofdstuk van XENOPHON's Symposion vertoonen.

Op de eerste van deze beide plaatsen constateert SOCRATES van den *ἐραστής: πατρὸς καὶ μητρὸς καὶ ξυγγενῶν καὶ φίλων στέρεσθαι ἂν τὰ παίδικα δέξαιτο* [4]), „hij zou gaarne willen, dat zijn geliefde vader, moeder, bloedverwanten en vrienden verloor", en overtroeft daarmede XENOPHON, die had gezegd, dat hij van zijn *παίδικα* weert degenen, die dezen het naast zijn ; en het motief, dat beiden opgeven is hetzelfde : vrees, dat deze naasten hun omgang zullen verhinderen. Op de tweede plaats is de overeenkomst nog sterker, ze spreekt zelfs hier en daar uit de keuze der woorden. Het is daar, waar SOCRATES den knaap beklaagt, omdat zijn *ἐραστής* met hem samen is, *νεωτέρῳ πρεσβύτερος, ὁρῶντι ὄψιν πρεσβυτέραν καὶ οὐκ ἐν ὥρᾳ*, wat ook XENOPHON zegt met zijn *καλὸς οὐκέτι καλῷ καὶ ὡραῖος ἀώρῳ*. En bij dien omgang, zoo zegt SOCRATES, verschaft de *ἐραστής* zich zelven alle mogelijke genot, *ὁρῶντι, ἀκούοντι, ἁπτομένῳ*, maar de knaap zal daarbij noodzakelijkerwijze *ἐπ' ἔσχατον ἐλθεῖν ἀηδίας*. Evenzoo XENOPHON : *ἑαυτῷ μὲν νέμει ὧν ἐπιθυμεῖ τῷ δὲ παιδὶ τὰ ἐπονει-*

---

1) Zooals door de roest het ijzer, zoo worden (zei hij) de ijverzuchtigen door hun eigen innerlijk opgevreten (Diog. Laërt. VI. I. 5).

2) Een week en niet vast-gespierd iemand, niet in het zuivere zonlicht opgegroeid maar onder dompige schaduw, aan manlijk gezwoeg en 't harde zweeten ongewoon, met vreemde pronk en verven zich bij gebrek aan eigen sierend (Phaedr. 239 C).

3) Mem. II. I. 21 vgg.

4) Phaedr. 239 E.

διστότατα [1]), hij bezorgt zichzelf wat hij begeert, maar den knaap wat het allersmadelijkst is; terwijl hij een eind verderop — waarvoor het bovengenoemde *ἁπτομένῳ* bij PLATO een parallel is — van den *ἐραστής* zegt: *ἀεὶ γάρ τοι προσαιτῶν καὶ προσδεόμενος ἢ φιλήματος ἢ ἄλλου τινὸς ψηλαφήματος παρακολουθεῖ* [2]). Beiden werken dit gegeven verder uit, maar PLATO met een bewuste gereserveerdheid van taal, die klinkt als een kritiek op XENOPHON's *παρρησία*. „*Ἑπομένων δὲ τῶν ἄλλων ταύτῃ*,” zoo zegt hij bedektelijk, „*ἃ καὶ λόγῳ ἐστὶν ἀκούειν οὐκ ἐπιτερπές, μὴ ὅτι δὴ ἔργῳ ἀνάγκης ἀεὶ προσκειμένης μεταχειρίζεσθαι.*” [3]) XENOPHON echter noemt de dingen bij den naam: hij eindigt met de uitspraak: *οὐδὲ γὰρ ὁ παῖς τῷ ἀνδρὶ ὥσπερ γυνὴ κοινωνεῖ τῶν ἐν τοῖς ἀφροδισίοις εὐφροσυνῶν, ἀλλὰ νήφων μεθύοντα ὑπὸ τῆς ἀφροδίτης θεᾶται* [4]).

Ik geloof, dat we hier tevens de plaats hebben, waaruit, zoo érgens, blijken kan, dat de Phaedrus na XENOPHON's Symposion geschreven is. Want alle andere parallelen, ook die ik niet noemde, kunnen misschien even goed aan het bewijs van de omgekeerde volgorde worden dienstbaar gemaakt. Op déze uitspraak van XENOPHON echter heeft PLATO geantwoord in de *tweede* rede, die hij SOCRATES laat houden, en wel door zijn theorie van den *ἀντέρως*. Immers, minder grof-materialistisch uitgedrukt dan XENOPHON zelf het doet, beteekent zijn zooeven geciteerde bewering, dat bij den *παιδικὸς ἔρως* alle zinsvervoering, alle verrukking uitsluitend aan één kant, uitsluitend bij den *ἐραστής* is. De knaap blijft daar nuchter bij, en voegt XENOPHON [5])

---

1) Zie Phaedr. 240 C. D. XEN. Symp. 8. 19, 21.

2) Want altijd volgt hij hem met nog een bede en nog een wensch, 't zij van een kus 't zij van een andere beroering. (XEN. Symp. 8. 23).

3) En daarmee in overeenstemming is het overige, dat zelfs om te hooren uitspreken niet aangenaam is, laat staan dan in werkelijkheid onder altijd durenden dwang te gevoelen. (Phaedr. 240 D.).

4) Want de knaap is ook niet, evenals de vrouw, 's mans deelgenoot in de genietingen der min, maar zelve nuchter ziet hij den van liefde dronkenen aan. (XEN. Symp. 8. 21).

5) Symp. 8. 22.

er bij : hij komt er al spoedig toe zijn vereerder te minachten. Ook in PAUSANIAS' verdediging van den erōs [1]) en elders [2]) vindt men in zooverre dezelfde opvatting, dat de toegenegenheid van den knaap voor zijn ἐραστής geregeld met den term van φιλία wordt aangeduid. Een uitzondering maakt hierop alleen de rede van ARISTOPHANES, die trouwens meerdere punten van overeenkomst met den Phaedrus vertoont; maar als men hier in de groteske uitwerking de kern van het betoog zoekt, vindt men niet anders dan juist het onverklaarde feit der wederzijdsche liefde. Van dit feit tracht ARISTOPHANES rekenschap te geven door zijn mythe der primitieve dubbelmenschen, maar het spreekt vanzelf, dat PLATO dit niet als een ernstig-gemeende theorie kan laten gelden.

Indien wij nu verder letten op de kenmerken van de door SOCRATES bij XENOPHON als gevolg van den ψυχικὸς ἔρως aangeprezene verhouding, die, zooals wij boven zagen, zuivere vriendschap is, dan treft het ons, dat het bij den knaap ontstaande gevoel volkomen beredeneerd is: hij voelt zich vereerd door de appreciatie zijner καλοκαγαθία van den kant des ouderen, hij weet dat deze zijn ontwikkeling bevorderen wil en hij kan vertrouwen, dat ook bij ziekte en lichamelijk verval diens vriendschap niet zal verminderen. De termen waarmee hun wederzijdsch gevoel wordt aangeduid zijn φιλεῖν en ἀντιφιλεῖν. Bij PLATO daarentegen, al mag dan ook des knapen ziel zijn voorbereid door de overweldigende indruk, die de alles overtreffende εὔνοια van den ἐραστής op hem maakt [3]), is zijn gevoel zoo ten éénen male onberedeneerd, dat hij aanvankelijk zelf het verkeerd begrijpt [4]). Het ontstaan ervan wordt zuiver physisch verklaard. Het is de stroom van den ἵμερος, die uitgaande van den knaap en door de oogen in de ziel van den

1) PLATO Symp. 182 C. 183 C.
2) Phaedr. 231 D. (LYSIAS).
3) Phaedr. 255 B.
4) 255 E.

ἐραστής vloeiend, weer terugstroomend bij genen den *ἀντέρως* wekt [1]). De termen, waarmee PLATO dus dit wederzijdsch gevoel in zijn ontstaan kenschetst zijn *ἔρως* en *ἀντέρως*. Zoo zien we dus, dat in een rede, die de, op Antisthenische definitie gegrondveste, veroordeeling van den erōs moet herroepen, PLATO met een aparte nieuwe theorie een bewering bestrijdt, die XENOPHON in zijn Symposion, in aansluiting zonder twijfel aan ANTISTHENES, had voorgedragen. Het is dan ook niet meer tegen LYSIAS, maar tegen een ander klaarblijkelijk, dat SOCRATES in zijn conclusie onder tegenstellende toevoeging van het kynische *οἰκειότης* zich richt. Ik bedoel in het laatste hoofdstuk van SOCRATES' palinodie in den Phaedrus, waar hij aldus besluit: *Ταῦτα τοσαῦτα, ὦ παῖ, καὶ θεῖα οὕτω σοι δωρήσεται ἡ παρ' ἐραστοῦ φιλία· ἡ δ' ἀπὸ τοῦ μὴ ἐρῶντος οἰκειότης, σωφροσύνῃ θνητῇ κεκραμένη, θνητά τε καὶ φειδωλὰ οἰκονομοῦσα, ἀνελευθερίαν ὑπὸ πλήθους ἐπαινουμένην ὡς ἀρετὴν τῇ φίλῃ ψυχῇ ἐντεκοῦσα, ἐννέα χιλιάδας ἐτῶν περὶ γῆν κυλινδουμένην αὐτὴν καὶ ὑπὸ γῆς ἄνουν παρέξει* [2]).

Wat echter, zoo zal men hier vragen, is ten slotte het onderscheidend moment tusschen den Platonischen eros en die vriendschapsverhouding, als wier verdediger en kampioen wij ANTISTHENES veronderstellen? Dat is in laatste instantie niet het zinnelijk element, maar het is de psychische dispositie, waarbij noodzakelijkerwijze ook het zinnelijk verlangen in een toestand van exaltatie is. *Ἔρως* is *μανία*, geeft PLATO toe, maar een *μανία* van goddelijken oorsprong, die de ziel kan voeren tot de hoogste hoogte, die voor een mensch bereikbaar is, indien hij slechts den *ἀκόλαστος ἵππος* te betoomen weet. Maar ook hen, die daarin niet ten volle slagen, prijst

1) 255 C, D.

2) Deze zoo groote en zoo goddelijke gaven, knaap, zal u de vriendschap van den minnaar schenken. Maar de genegenheid van die niet mint, die is gemengd met menschelijke bezonnenheid en u haar menschelijke en afgepaste gaven toebestiert, zij kweekt een door het volk als deugd geprezene bekrompenheid in de geliefde ziel en doet daardoor in onverstand haar dwalen om de aard en onder aarde negen duizend jaren lang. (Phaedr. 256 E.).

hij nog gelukkig, omdat hun zielen bij den dood uit het lichaam heengaan, *ἄπτεροι μέν, ὡρμηκότες δὲ πτεροῦσθαι, ὥστε οὐ σμικρὸν ἆθλον τῆς ἐρωτικῆς μανίας φέρονται,* ongewiekt weliswaar, maar toch zóó, dat hun vleugels zijn begonnen door te komen, zoodat ze geen geringe zegeprijs meedragen van hun liefdewaanzin [1]). Maar de genegenheid van die niet mint — zou zou ik het boven gegeven citaat willen omschrijven — en niet in goddelijke bezetenheid zich zelve schenkt geheel en zonder voorbehoud, maar de berekening kent van dienst en wederdienst, schept in den vriend diezelfde berekenende kleinzieligheid en doemt zijn ziel aldus tot onverstand voor negen duizend jaren lang.

Heeft men geen recht om hier aan ANTISTHENES te denken, die in de Memorabilia [2]) de vrienden schat als slaven naar hun geldswaarde en in het Symposion van XENOPHON [3]) een goede koppelaar genoemd wordt, omdat hij zoo uitstekend de kunst verstaat de menschen uit te vinden, die elkaar dienstig kunnen zijn, zooals b.v. CALLIAS en PRODICUS, van wie de eerste *φιλοσοφία* behoefde en de ander geld?

Indien dit alles juist is, dan wordt dus ook door de trait d'union van XENOPHON's Symposion bewezen, dat van de twee *Platonische* geschriften de Phaedrus de laatste is. Mij rest alleen dus nog te onderzoeken, of soms de inhoud van die dialogen onoverkomelijke bezwaren geeft om aan te nemen, dat het Symposion de oudste van de twee is.

IVO BRUNS, in zijn te voren reeds genoemd artikel, komt juist door vergelijking der theorieën van den erōs tot het tegenovergestelde resultaat. En ook tot in de laatste jaren vindt die meening telkens nieuwe aanhangers, zooals b.v. POHLENZ in „Aus PLATO's Werdezeit" uit 1913, CRAIN in een artikel uit 1906, BARWICK uit 1913, beide verschenen in de „Commenta-

1) Phaedr. 256 D.
2) II. V.
3) 4. 62.

tiones Philologae Ienenses", terwijl ook BURY in zijn Symposion-editie v. 1909 dit inzicht blijkt te deelen.

Hun argumenten stuk voor stuk te bespreken en te wederleggen, is, geloof ik, onnoodig. Ik wil dus, van de overige verklarend, dat ze mij niet overtuigend schijnen, alleen de voornaamste noemen, en zal dan tevens door een korte analyse van PLATO's theorieën op eenige punten wijzen, die voor mij de andere volgorde aannemelijk maken.

Het voornaamste dan van BRUNS' argumenten, waarbij zich ook de andere critici aansluiten, is, dat in het Symposion PLATO's opvatting van den erōs zóóveel ruimer is, dat men niet zou kunnen begrijpen, hoe hij daarna tot de enger opvatting van den Phaedrus zou zijn gekomen. Inderdaad is voor DIOTIMA „*τὸ μὲν κεφάλαιον πᾶσα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν ὁ μέγιστός τε καὶ δολερὸς ἔρως παντί*[1]). Het is die identificatie van *ἔρως* en *ἐπιθυμία*, die we ook in den Lysis vinden, maar die in den Phaedrus verworpen wordt, hoewel en passant, met de woorden: *ὅτι δ'αὖ καὶ μὴ ἐρῶντες ἐπιθυμοῦσι τῶν καλῶν, ἴσμεν*, en het voorafgaande: *ὅτι μὲν οὖν δὴ ἐπιθυμία τις ὁ ἔρως, ἅπαντι δῆλον.*

Maar DIOTIMA blijft hierbij niet staan; ook zij komt, tot tweemaal toe, tot een inperking van het begrip *ἔρως*, zoodat ze ten slotte daaronder samenvat alle verschijnselen, die men begrijpen kan, niet, zooals BRUNS zegt „aus dem Zeugungs*akte*" maar: uit den scheppings*drang*.

Nu is het zeer zeker opmerkelijk, dat in den Phaedrus, anders dan in het Symposion, alleen de homosexueele liefde wordt behandeld. Maar dit laat zich, dunkt mij, genoegzaam begrijpen uit de polemische bedoeling van den Phaedrus. Daar komt bij, dat het onderscheid tusschen de beide dialogen veel minder fundamenteel is dan BRUNS dacht. De theorie van het Symposion, zoo zegt hij, is gegrondvest op de beschouwing van de

1) In 't algemeen is alle begeerte naar welzijn en geluk de grootste, de listige eros bij ieder. (Symp. 205 D).

liefde tusschen de twee seksen, het totaal der erotische verschijnselen is te verstaan uit de paringsdaad [1]). Dit is onjuist, zooals ik boven reeds zeide. Erōs is scheppingsdrang, en dat PLATO in dien drang volstrekt niet een „Naturgesetz" ziet, zooals BRUNS wil, kan men reeds hieruit opmaken, dat als middelaar voor dien drang alleen de schoonheid wordt genoemd, niet geslachtelijk verschil. Het blijkt ten overvloede ook hieruit, dat daar, waar PLATO den geestelijken erōs, den geestelijken scheppingsdrang behandelt, hij nergens aanduidt, dat tot voltrekking van dien drang een soort van vrouwelijke receptiviteit van de ontvangende ziel vereischte is.

Τίκτειν ἐν τῷ καλῷ, dat is dus waarnaar, volgens DIOTIMA het streven gaat van den *ἐρωτικός*. Let men nu echter op den aard van de verschillende *καλά*, die de *ἐραστής*, trapsgewijs tot het hoogste opklimmend, voor zijne geestelijke productie zoekt [2]), dan ziet men hier, naar het mij voorkomt, een innerlijke tegenspraak, die men misschien als chronologische indice zal gebruiken kunnen. Zoolang nl. dit *καλὸν* persoonlijk wordt genomen, is duidelijk de voorstelling deze, dat de *ἐραστής* *in* de ziel van den *καλός* zijn geestelijk product schept, dat als hun beider geesteskind zal gelden. Maar wordt het *καλόν* onpersoonlijk, zijn het de *καλὰ ἐπιτηδεύματα*, is het *τὸ ἐν τοῖς νόμοις καλόν*, de *καλὰ μαθήματα*, die als object van het streven des erastes' gelden, dan kan er van *τίκτειν ἐν τῷ καλῷ* moeilijk meer sprake zijn. Integendeel, men kan alleen aannemen, dat dit onpersoonlijke *καλὸν zelf* bevruchtend werken zou. En stijgt ten slotte de erastes tot het hoogste schoon, tot het schoone zelf, waarom, naar DIOTIMA zegt, al zijn voorafgegane moeite eigenlijk was, dan kan er niet alleen evenals boven geen sprake meer zijn van „*τίκτειν ἐν τῷ καλῷ*", maar treedt ook het *τίκτειν* op het tweede plan : het schoone zelf is hoofddoel van het streven, hetgeen juist DIOTIMA te-

1) Vorträge u. Aufsätze p. 126.
2) Symp. cap. 28 en 29.

voren had bestreden [1]), en dit streven leidt niet meer tot τίκτειν in de eerste plaats, maar tot ϑεᾶσϑαι. En zoo vernietigt DIOTIMA op het eind haar eigen definitie.

Maar op dit hoogtepunt sluit juist de Phaedrus aan bij het Symposion. Ook in den Phaedrus blijkt aanschouwing der idee van het schoone, als weder-erinnering van wat de ziel in hare prae-existentie heeft gezien, het onbewuste streven van den erōs. Ook daar staan de eigen geestelijke producten, in ander verband, als γνήσιοι ὑεῖς op het tweede plan [2]). En bovendien is hier tusschen dit streven naar de hoogste schoonheid en de liefde voor den schoonen knaap een vaste band geknoopt, die beter dan de gradatie-theorie van het Symposion in staat is tot verdediging te dienen van dien ἔρως παιδῶν, die om zijn hooge beteekenis PLATO tegenover zijn verkleiners in bescherming neemt. Ik bedoel die beschouwingen, waar hij de schoonheid van den knaap laat gelden als oorzaak van de ἀνάμνησις. Dat in de verhouding van dankbaarheid en van vereering, die dan tusschen de beiden ontstaat, de παιδεία als het streven den geliefde te volmaken naar het evenbeeld van den god, in wiens gevolg zijn ziel eenmaal mee opging, een ruimer beteekenis heeft dan in het Symposion, behoeft geen betoog. Maar ik wil dit niet verder vervolgen.

Wel wilde ik nog wijzen op een opmerking van IVO BRUNS, die op het boven besproken onderscheid tusschen Symposion en Phaedrus doelt. „Der Phaidros" zegt hij [3]) „ist von jemand geschrieben, der selbst leidenschaftlich liebt und deshalb am die Grenzenlosigkeit seines Gefühls glaubt. Der Autor des Symposion hat jene Empfindung überwunden". Het komt me voor dat BRUNS hier niet voldoende rekening gehouden heeft èn met het polemische karakter van den Phaedrus èn met het vermogen van den kunstenaar eenmaal in werkelijkheid doorleefde

1) 206 E.
2) Phaedr. 278 B. C.
3) l. l. p. 131.

gevoelens opnieuw, maar nu met de fantasie, te doorleven en ze uit te beelden in zijn werk. Ook andere opmerkingen, zooals dat het „θεὸς ἤ τι θεῖον ὁ Ἔρως" van den Phaedrus [1]) niet na het Symposion kan geschreven zijn, of dat „οὐ γὰρ δή ποτε εἵμαρται.... ἀγαθὸν μὴ φίλον ἀγαθῷ εἶναι" [2]) door het Symposion bestreden wordt, kan men met gevoeg verwaarloozen. Immers wanneer hier naast de gewone volksopvatting, die toch ook ná het Symposion nog wel zal zijn blijven bestaan, dat Erōs een god is, als alternatief „ἤ τι θεῖον" wordt gezet, kan men dat evengoed als een toespeling op het „μέγας δαίμων" van het Symposion opvatten; en de andere gewraakte opinie vinden we terug in PLATO's laatste werk, in de Leges [3]): *Φίλον μέν που καλοῦμεν ὅμοιον ὁμοίῳ κατ' ἀρετὴν καὶ ἴσον ἴσῳ.*

En ten slotte het argument van BRUNS, waarmee ik de bespreking van zijn betoog inleidde, dat nl. de ruimere beteekenis van erōs in het Symposion alleen al de posterioriteit van dit werk ten opzichte van den Phaedrus bewijst: ik zou dit argument willen weerleggen door een uitspraak van TEICHMÜLLER [4]), die een kleine twintig jaar vóór BRUNS' artikel neergeschreven werd: „Ich denke nun, Niemand werde bestreiten, dass in der Entwickelung unserer Gedanken ein Begriff, dessen Wesen uns zuerst bewusst wird, alleinherrschend auftritt, dass wir aber allmählich bei der Anwendung desselben bemerken, er sei doch nicht allein massgebend, sondern habe noch andre Begriffe neben sich, durch die er eingeschränkt werde". Maar ik geef toe, dat men met dergelijke algemeenheden niet veel bewijst. En ook nauwkeurige analyse van parallelen is dikwijls alleen voor den bewerker zelf overtuigend. Komt men echter hierdoor tot resultaten, die met de taalstatistiek in overeenstemming zijn, en geeft de zoo gevonden volgorde

1) 242 E.
2) 255 B.
3) 837 A.
4) Literarische Fehden p. 119.

der dialogen een aannemelijk beeld van de ontwikkeling van PLATO's denken, dan is de bij den tegenwoordigen stand van zaken grootst mogelijke zekerheid bereikt. Zoo meen ik hier te mogen concludeeren dat de, naar de statistische gegevens, aangenomen volgorde Symposion-Phaedrus door dit onderzoek bevestigd wordt. In dit ontwikkelingsbeeld passen ook XENOPHON's Symposion en de Lysis op de plaats, hun door de analyse toegekend.

HALLUCINATIES EN WONDEREN

DOOR

Dr. R. A. REDDINGIUS.

Meer dan eens kreeg ik op mijn spreekuur de klacht te hooren — in den regel van gebrekkig ziende bejaarde dames, eens van een 77 jarigen heer met centrale gezichtsveldsdefecten, en eens van een blinden man — over een zoo nu en dan met groote duidelijkheid zien van allerlei niet bestaande dingen, onder anderen gezichten en gestalten van zich soms ook bewegende onbekende personen. Zich overigens, en voorzoover ik kon oordeelen terecht, als psychisch normaal beschouwend en bevreesd voor verkeerde gevolgtrekkingen, kwamen die dames er eerst na eenige aarzeling mee voor den dag, niet zoo zeer in de verwachting dat er door den oogarts iets aan gedaan zou kunnen worden, maar blijkbaar meer in de hoop van hem te hooren dat zij zich over die verschijnselen niet ongerust behoefden te maken.

Die verzekering kon ik dan geven, bijvoorbeeld op grond van een artikel in de Archives de Psychologie (Oct. 1908), waarin Prof. E. Naville uitvoerig en met smaak vertelt hoe hij dien zomer dikwijls, in zijn chalet in de bergen zich ophoudend of in den omtrek wandelend, allerlei niet bestaande wandelaars, over een heg springende ruiters, ossenwagens, schapen en zelfs een optocht met militairen en vaandels, zich geluidloos zag

bewegen. Negentig jaren oud maar gezond, behalve dat zijne oogen „laissent à désirer", kon hij daarvoor niet de geringste oorzaak of aanleiding opsporen. De verschijningen hielden op toen hij weer in Genève terug was en hadden geen schadelijke gevolgen.

Mijn 77 jarige patient die sedert 10 jaren geen gelaat meer heeft kunnen herkennen en een centrale gezichtsscherpte van ongeveer een honderdste van de normale vertoont, beweerde dat hij in de verte boomen, lantaarnpalen, maan, sterren enz. uitstekend ziet. Toen ik hem zei dat ik dit toeschreef aan zijne verbeelding die de defecten in zijne gezichtsvelden aanvult, vertelde hij dat hij onder anderen niet bestaande steigers tegen huizen, hekken die den weg afsluiten en een onmogelijk aantal bijwagens achter een tramlocomotief volkomen duidelijk ziet, en eerst door den blik af te wenden en dan nogmaals te kijken, gewaar kan worden dat hij niet bestaande dingen heeft gezien.

Dergelijke hallucinaties beleeft iedereen in zijne droomen, zoodat men in de bovenstaande gevallen blijkbaar te doen heeft met een verschuiving van een toestand uit het droomleven naar het wakende leven, een verschuiving die men ook in tal van psychosen moet veronderstellen.

In de medische litteratuur is er weliswaar dikwijls sprake van hallucinaties, maar dan is dat steeds over den inhoud daarvan en over de omstandigheden waaronder zij optreden. Aan de vraag wat haar wezen is, wordt zoogoed als geen aandacht geschonken. Men beschouwt ze algemeen als werkingen die het noodzakelijk gevolg moeten zijn van stoffelijke veranderingen in hersenen of zintuigen. Die veranderingen heeten pathologisch, met uitzondering alleen van het geval dat zij voorkomen in den gewonen slaap. In dat geval zouden die hypothetische veranderingen, om onbekende reden, niet pathologisch zijn.

Het komt mij voor dat men het zich wat al te gemakkelijk maakt met een dergelijke, volkomen in de

lucht hangende verklaring die eigenlijk niet meer is dan een uiting van het geloof in de causaliteit. Ik heb daarom getracht iets te vinden dat meer op een verklaring gelijkt.

Toen ik meende gevonden te hebben wat ik zocht en het wilde publiceeren, stuitte ik weer op de bekende eigenaardigheid van de meeste geleerden, dat zij zich niet de moeite willen getroosten de sterk afwijkende meening te bestudeeren van iemand boven wien zij zich in kennis en oordeel verheven achten. Vooral onder ons, praktiseerende of onderwijs gevende medici, gewoon als wij zijn dat dagelijks menschen tot ons komen die overtuigd zijn van onze meerdere kennis en beter oordeel, komt die hebbelijkheid in sterke mate voor den dag. Daarom hebben over 't algemeen oude en onvruchtbaar geworden inzichten veel meer kans op publicatie in de wetenschappelijke tijdschriften, dan nieuwe die zullen blijken wel vruchtbaar te zijn en waarvoor, zooals het dan later heet, de tijden nog niet rijp waren. De redacties van die tijdschriften kunnen weliswaar rekenen op het bestaan van dezelfde mentaliteit bij het meerendeel der lezers, maar hare aspiraties moesten toch hooger reiken dan de verschaffing der door die lezers voor het oogenblik het meest gewenschte lectuur.

Vooral voor de medici is mijn onderwerp van belang. Hunne negativistische houding tegenover een zekere groep van feiten is zoo weinig in overeenstemming met de leuze van onbevooroordeeld onderzoek, dat men het dogmatische en anti-philosofische van de natuurwetenschappelijke opleiding wel ter dege voor oogen moet houden, om die houding verklaarbaar te vinden en in zijn eigen denken de logica niet te verliezen.

Hoe langer hoe meer blijkt dat de collega's, met hunne meening dat de biologische en geneeskundige wetenschappen slechts met physisch-chemische werkingen te maken hebben, op een dwaalspoor zijn, zoodat het werkelijk tijd wordt dat ook zij dat gaan inzien. Daarom wilde ik juist aan het Nederl. Tijdschrift v. Geneeskunde

de gelegenheid geven zijne lezers eens over die verschijnselen te laten nadenken. Het blijkt echter dat de tijden daarvoor nog niet rijp zijn, zoodat ik, evenals met de hieraan voorafgaande studies die onder de titels : „Het verschijnsel der kloppende paarden" en „Een wereldbeschouwing" respectievelijk in De Nieuwe Gids (April 1915) en in De Gids (Maart en April 1916) opgenomen zijn, mij weer tot een kring van misschien minder geleerde maar vrijer denkende lezers moet wenden.

Voor mijn onderwerp meen ik wel op hunne belangstelling te mogen rekenen. Tegenwoordig immers is voor zeer vele ontwikkelde menschen de gegrondheid van de spiritistische leer een belangrijk vraagpunt. Terwijl zij aan den eenen kant den invloed ondervinden van ervaringen van betrouwbare getuigen en misschien ook wel van eigen ervaringen waarvoor de spiritistische verklaring hun de eenig mogelijke schijnt, klemmen zij zich aan den anderen kant vast aan de autoriteit van de dat alles voor bedrog en zelfbedrog uitmakende natuurwetenschap.

Wat nu de waarde van mijne meening betreft, mijn eigen en *eerst later* als zoodanig begrepen ervaring op occult gebied bestaat slechts uit hetgeen ik waarnam bij de Elberfeldsche paarden. Maar persoonlijke kennismaking met de gebeurtenissen is niet altijd noodzakelijk voor een juist oordeel. Zoo heeft men voor het begrijpen van den gang van een oorlog zelfs meer aan de meening van een volgens wetenschappelijke methode denkenden en slechts papieren bronnen raadplegenden historicus, dan aan de meening van iemand die, onder de onvermijdelijke gemoedsbeweging, actief aan dien oorlog deelgenomen heeft. Waar het occulte verschijnselen betreft, kan het zelfs verkieselijk zijn dat de schrijver niet over eigen ervaringen beschikt, omdat er in dat geval geen plaats is voor de verdenking dat hij door occultistische en spiritistische praktijken psychisch geïnfecteerd kan zijn.

Wel noodzakelijk is hier een in voldoende mate van

vooroordeelen vrije denkwijze, maar juist onder ons medici worden er nog slechts weinigen gevonden die in hun denken vrij staan tegenover de occulte verschijnselen. Daarin staan wij ten achter bij den leek op natuurwetenschappelijk gebied, hoe onjuist diens oordeel, door gebrek aan kennis, dikwijls ook moge zijn. Immers onze inzichten zijn in den regel de passief van onze leermeesters verkregen meeningen, die slechts veranderen door nieuwe uitspraken van algemeen erkende autoriteiten. Veelal verstikt onze geleerdheid, die iets anders is dan juist inzicht, datgene wat men, in tegenstelling daarmee, het actieve denken kan noemen.

Wat ik zelf in Elberfeld waarnam, bevestigde wat successievelijk door een niet onbelangrijk aantal wetenschappelijk geschoolde onderzoekers, zoowel bij de paarden van Krall als bij den hond van Frau Dr. Moekel is geconstateerd, dat namelijk de hypothese der bewust of onderbewust gegeven seinen onhoudbaar is.

Verder zag ik in, dat het bij alle dieren bestaande gebrek aan het bij den mensch in zeer groote mate voorhanden vermogen om ook de niet overgeërfde voorstellingen onderling te combineeren, tot de conclusie moet leiden dat bijna alles wat de bedoelde dieren ons op de bekende wijze, door te kloppen, mededeelen aan iets anders dan aan een dierlijk denkvermogen moet worden toegeschreven. En zoo bleef mij slechts over aan te nemen dat die verschijnselen tot het zoogenaamd occulte gebied, tot de wonderen behooren.

Belangstelling in de psychologie der dieren had mij naar Elberfeld gelokt, maar ik constateerde er wonderen, d.w.z. feiten die in strijd zijn met algemeen erkende wetenschappelijke grondstellingen. En eenmaal de realiteit van wonderen erkend hebbende, begon ik te begrijpen dat tal van welbekende biologische en psychologische feiten eveneens met die axioma's onvereenigbaar zijn en dus ook tot de wonderen moeten worden gerekend. In al die gevallen hebben wij, wanneer wij de feiten

niet brutaalweg ontkenden, ons tevreden gesteld met schijnverklaringen.

In een dergelijk geval eischt de logica, om aan die wonderen hun karakter als zoodanig te ontnemen, het opgeven van de bestaande en de opstelling van nieuwe grondstellingen, die de verklaring mogelijk maken van alle feiten die onder het oude regime wonderen genoemd moesten worden. Na rijpe overweging ben ik daartoe dan ook overgegaan. Die oude leerstellingen bepalen echter zoozeer den gebruikelijken wetenschappelijken gedachtengang, dat de aldus geschoolde lezer, in tegenstelling met de in dezen meer op onbeschreven bladen gelijkende leeken, wanneer hij werkelijk een verklaringsmogelijkheid wenscht voor tot dusverre voor hem onverklaarbare feiten, tot een ongewone inspanning bereid moet zijn en met zijn kritiek zal moeten wachten tot hij dit artikel en de twee daaraan voorafgaande die ik reeds noemde, met de noodige welwillendheid gelezen heeft.

Ook zal hij zich moeten heenzetten over mijne niet al te bescheiden en zelfs dogmatische wijze van schrijven. Ik kom er voor uit dat ik van grondstellingen uitga, precies zooals de lezer dat doet. Wanneer hij verlangt dat ik eerst de mijne moet bewijzen, vergeet hij dat hij zelf dat voor zijn eigen grondstellingen onnoodig acht.

Tegenover zijn onbewijsbaar axioma : *dat alles werking is en met noodzakelijkheid gebeurt*, stel ik het mijne : *dat de zintuigelijk waarneembare wereld de werking is van het ongedetermineerde Subject van alle physische en psychische krachten, en dat ons bewustzijn uit psychische krachten bestaat.*

Tot eenige geruststelling van den lezer moge dienen dat ik daartoe niet dan na veel tasten en probeeren gekomen ben. Het opstellen van nieuwe axioma's is niet zoo belachelijk en ongehoord als de lezer wellicht meent. Terwijl bijvoorbeeld het Euclidische axioma, waarop onze geometrie berust, zegt dat door een gegeven punt een en niet meer dan een rechte lijn kan worden getrokken

die, hoever ook verlengd, een gegeven rechte lijn niet snijdt, kwam LOBACHEVSKY op het zonderlinge idee, als axioma aan te nemen dat meerdere van die rechte lijnen aldus kunnen worden getrokken. En later kwam RIEMANN nog met een axioma, dat zegt dat er geen enkele rechte lijn aldus kan worden getrokken. Toch waren die beide absurd schijnende axioma's vruchtbaar, omdat er zelfstandige, niet-Euclidische geometrieën uit opgebouwd konden worden. En bovendien bleek, in elk van die beide gevallen, dat er een oppervlak geconstrueerd kan worden, waarin het axioma en de daarop berustende geometrie inderdaad geldig zijn.

Wat dan mijn axioma betreft, het is maar de vraag of het de mogelijkheid opent voor een meer aannemelijke verklaring der gebeurtenissen dan het thans geldende axioma dat doet. Daarover kan de lezer slechts oordeelen wanneer hij zich de moeite getroost mijn gedachtengang te volgen. Maar in dat geval durf ik hopen dat het zooveel ruimere gezichtsveld dat hij dan verkrijgt, hem zal verzoenen met de opruiming van het oude axioma. De feiten die hij thans, wanneer hij ze geen wonderen wil noemen, moet loochenen, zijn dan van uit het nieuwe axioma verklaarbare feiten geworden.

De meening dat de werkelijkheid de waarneming veroorzaakt, is onjuist. De inhoud van het bewustzijn wordt bepaald door een ons onderbewust gedeelte van het Subject, meestal naar aanleiding van de werkelijkheid.

De werkelijkheid geeft, in den regel door middel van de zintuigen, aanleiding tot onderbewuste waarneming die, zooals onder anderen blijkt uit sommige verschijnselen der hysterie, geheel naar verkiezing van het onderbewuste, onderbewust kan blijven of bewust kan worden.

Of een voorstelling als eigenlijke voorstelling (herinnering of fantasie) optreedt, dan wel als waarneming,

hangt ten slotte eveneens af van de verkiezing van het onderbewuste.

De waarnemingen ontleenen haar karakter van waarachtigheid niet direkt aan de werkelijkheid, maar aan onderbewuste verkiezing, die niet met noodzakelijkheid met de werkelijkheid rekening moet houden.

Wanneer zulk een niet met de werkelijkheid rekening houdende onderbewuste wensch werkzaam is, dan kan een fantasie bewust worden als waarneming, die men in dat geval een hallucinatie noemt.

Hallucinaties zijn waarnemingen en kunnen, evenals de zoogenaamd echte waarnemingen, werken in ons lichaam en daardoor op de verdere stoffelijke wereld.

Wij moeten ons nu, aandacht schenkend aan de beweringen der honderdduizenden die aan het bestaan van op de dingen inwerkende „geesten" gelooven, de vraag stellen of het mogelijk is dat hallucinaties ook direkt, zonder tusschenkomst van het levende lichaam, op de stoffelijke wereld kunnen inwerken. Immers die geesten zullen, in de vele gevallen dat bedrog kan worden uitgesloten, toch wel niets anders kunnen zijn dan hallucinaties of werkingen van hallucinaties. Zoo zeggen de spiritisten dat hunne geesten somtijds door meerdere personen tegelijk kunnen worden gezien en gehoord, en dat zij allerlei dingen in de kamer in beweging kunnen brengen.

Men weet dat een gehypnotiseerde kan zien, hooren, ruiken, proeven en gevoelen wat een ander hem suggereert. De aldus verkregen waarnemingen en gevoelens zijn hallucinaties die de, in dien toestand niet door het bewustzijn van den gehypnotiseerde belemmerde, zich vervullende wenschen zijn van den persoon die suggereert. Zoo zou een geestverschijning een complex van hallucinaties kunnen zijn, de vervulling van onderbewuste wenschen die opkomen in iemand die suggereert en die in dit geval een medium genoemd wordt.

De spiritisten, en niet te vergeten een niet te verwaarloozen aantal onderzoekers van op ander gebied erkende wetenschappelijke bekwaamheid, zeggen dat

men somtijds te doen heeft met ook door een photografeertoestel aantoonbare verschijnselen die physisch niet te verklaren zijn, dat er dus op de plaats waar de geesten gezien en gehoord worden zoogenaamd occulte werkingen kunnen voorkomen. Wanneer dat waar is, zou men moeten aannemen dat hallucinaties niet alleen indirekt, door middel van onze hersenen, zenuwen en spieren — zooals onze droomhallucinaties dat soms doen — maar soms ook direkt, op de stoffelijke wereld buiten de levende lichamen kunnen inwerken.

Zoo goed als alle natuurwetenschappelijk geschoolden ontkennen de mogelijkheid van dergelijke occulte gebeurtenissen. Wel gelooven zij aan het voorkomen van fantasiën, hallucinaties, dubbele persoonlijkheid, hypnotische suggestie en zoogenaamd automatisch schrijven. Zij zien daarin immers slechts de min of meer abnormale werkingen van een onderbewustzijn dat, als ware het de meest van zelf sprekende zaak ter wereld, als *individueel* beschouwd wordt. Wat er op dit gebied niet verklaarbaar is met behulp van een individueel onderbewuste, wordt doodeenvoudig onmogelijk genoemd en ontkend.

En allen, met uitzondering van enkele neo-vitalisten, blijven er bij dat er niets kan gebeuren wat niet de werking is van physisch-chemische krachten. Van de verplichting tot onderzoek achten zij zich ontslagen, door de overweging dat er op dit gebied zooveel bedrog wordt gepleegd dat alles wel bedrog zal zijn. In de omstandigheid dat ongeloof het tot stand komen van de bedoelde verschijnselen schijnt te verhinderen, zien zij niet de toch zoo dikwijls blijkende belemmering van onderbewuste door bewuste processen, maar wel de afwezigheid van kritiek in hen die de verschijnselen waarnemen.

De medische wetenschap die in uitzicht meent te kunnen stellen dat de physiologie op den duur alle levensverschijnselen, met inbegrip van het zakelijke van de bewustzijnsverschijnselen, physisch-chemisch zal kunnen

verklaren, erkent de psychologie slechts als een wetenschap wanneer deze zich houdt aan het dogma der causaliteit, en staat dan toe dat zij, in psycho-monistische richting, alle stoffelijke werkingen als inderdaad van psychischen aard beschouwt. Die voor een deel of desnoods geheel psychische wereld mag echter niets anders zijn dan een gelijkblijvende hoeveelheid van in verschillende vormen zich omzettende energie. De meening dat er nog andere krachten zijn dan de physisch-chemische, blijft contrabande. Nog steeds schikt de universiteitspsychologie zich in die haar voorgeschreven denkrichting.

Waar wij weten dat een handelingsvoorstelling een arm kan bewegen, daar zou die voorstelling niets anders dan energie mogen zijn die te voren als chemische energie in het opgenomen voedsel aanwezig is geweest. Een niet werkende herinnering zou energie zijn die op de een of andere wijze gebonden is. Die herinneringsvoorstelling zou dus, evenals de energie in een explosieve stof, in een bepaald stukje materie aanwezig moeten zijn. Op een plaats waar dat partikeltje materie niet aanwezig is, zou van een werkzaamheid der herinnering geen sprake kunnen zijn.

Juist die noodzakelijke gevolgtrekking der hedendaagsche officieele wetenschap wordt weerlegd door tal van occulte feiten, bijvoorbeeld door Dr. NAUM KOTIK's experimenten, die er op wijzen dat een herinnering ook op andere plaatsen werkzaam worden kan. Deze onderzoeker liet namelijk verschillende personen die het medium waarmee hij de proeven nam niet kenden, onbeschreven vellen papier voor zich houden en tegelijk denken aan het een of ander dat zij vroeger gezien hadden. Het onbeschreven gebleven vel papier deden zij in een couvert en gaven het aan KOTIK die in een andere kamer gewacht had. Zij noteerden waaraan zij, voor dat papier zittend, gedacht hadden. Wanneer KOTIK dan met het slechts schoon papier bevattend couvert naar het medium ging, kon deze automatisch opschrijven wat die

personen op het papier, niet geschreven maar slechts gedacht hadden, wat bleek wanneer Kotik zich dan weer bij hen vervoegde. De meening van dezen collega: dat hier een uitstraling, „eine Emanation der psychophysischen Energie", de oorzaak zou zijn, kan ik niet deelen, omdat ik het bestaan en de perceptie van uitstralingen van een zoo groote gecompliceerdheid als hier noodig zou zijn geweest, in hooge mate onwaarschijnlijk acht.

Dergelijke ervaringen, die wij eigenlijk wel hadden kunnen verwachten, omdat wij slechts de werkingen van onze herinneringen, maar niet de herinneringen zelve, in onzen denkvorm der ruimte kunnen begrijpen, zijn mijns inziens van het allergrootste belang voor de verklaring niet alleen van de occulte verschijnselen, maar ook van de geheele levende natuur.

Trouwens ook wat de niet levende natuur betreft, weten wij dat bijvoorbeeld wel de werkingen der zwaartekracht, maar niet de zwaartekracht zelve, in de ruimte begrepen kan worden. De zwaartekracht is voorzoover wij weten *overal*.

Wij weten dat de werkelijkheid, dat wil zeggen de werking van de verschillende krachten, en in laatste instantie de werking in de zintuigen en in de hersenen, aanleiding kan geven tot waarnemingen en voorstellingen, en dat deze, door middel van hersenen, zenuwen en spieren, weer de werkelijkheid kunnen veranderen. Daarmee is echter niet gezegd dat physisch-chemische kracht en voorstelling in elkaar transformeerbaar zijn. Wanneer men er in slaagde bij een lijk dat nog wel spiercontracties vertoont bij prikkeling van de motorische zenuwen, diezelfde contracties te verkrijgen door een prikkeling uitsluitend van de zintuigen, dan zou men het object geen lijk meer noemen. Zoozeer is men er van overtuigd dat voor het zoogenaamde omzetten van zintuigelijke prikkels in motorische prikkels het nog steeds onverklaarde *leven* noodig is.

Die zoogenaamde omzetting, dat wil zeggen de sensumotorische reflexboog als niet onderbroken energie-

geleider, moet een fictie zijn. Onze ervaring van occulte feiten leert immers dat iedere waarneming of voorstelling *overal* aanwezig is, omdat zij overal, bewust of onderbewust, werkzaam kan worden, al geschiedt dat ook bij voorkeur in hetzelfde levende wezen waarin zintuigen of associatiebanen voor de waarneming of voorstelling de aanleiding gaven.

De werkzaamheid van de zwaartekracht is anders dan die van de een of andere voorstelling, maar toch zie ik deze overeenkomst, *dat zwaartekracht en voorstelling beide krachten zijn die arbeid verrichten.*

Onze geest bestaat uit psychische krachten, uit werkende voorstellingen, ons lichaam uit werkingen, niet alleen van psychisch-chemische krachten maar in het essentieele, in datgene waaruit het leven bestaat, ook van psychische krachten. Het door wetenschappelijke leerstellingen niet belemmerd gezonde verstand meent dat de ziel het lichaam beheerscht. Ik geloof dat die als naïef beschouwde opvatting werkelijk de juiste is.

Sommige psychologen noemen waarnemingen, voorstellingen, gevoelens, oordeelen, begeerten, wil enz. de elementen van onze ziel, anderen zooals Ebbinghaus onderscheiden als zoodanig slechts voorstellingen en gevoelens. Volgens mijne opvatting betreft ook die laatste onderscheiding slechts de in meerdere of mindere mate in ons bewustzijn tredende eigenaardigheden van de wezenlijke psychische elementen, die niets anders zijn dan psychische krachten die wij, naar een dikwijls op den voorgrond tredende eigenaardigheid, alle wel *wenschen* zouden kunnen noemen.

Wenschen zijn geen werkingen. De uiterst geringe veranderingen die de contractie van spieren en de secretie in klieren inleiden, zijn werkingen van wenschen. Een andere werking van de wenschen is de vorming der overervende genen en der tijdens het individueele leven ontstaande engrammen. Volgens mijne opvatting zijn genen en engrammen vormsels die bij prikkeling dienst doen als signalen voor bepaalde wenschen, die daar

ter plaatse reeds vroeger gewerkt en het terrein geëffend hebben.

Afgezien van de als inspiraties, fantasieën of hallucinaties optredende voorstellingen of wenschen, en van de met behulp der zintuigen en associatiebanen optredende waarnemingen, kunnen in onze psyche slechts die voorstellingen en wenschen, en dat wel als herinneringen, voorkomen welke reeds vroeger hun speciaal engram of gene in ons lichaam hebben achtergelaten. Het complex dat wij onze psyche noemen en dat grootendeels bepaald wordt door de herinneringen die daarin mogelijk zijn, hangt dus af van het in hun verband voortbestaan van de genen en engrammen in ons lichaam. Daarom is een na onzen dood individueel voortbestaan van het complex dat wij onze psyche noemen, in hooge mate onwaarschijnlijk.

Terwijl een overoude, overgeërfde behoefte als die om te eten, het levende lichaam, telkens als de vertering van het voedsel is afgeloopen, in alle opzichten voor hare werking gereed vindt, is dat niet het geval met betrekkelijk nieuwe en met geheel nieuwe behoeften. Wij komen daarmee op het gebied der aanpassingen, die kunnen ontstaan doordat er telkens gemodificeerde, en ook wel eens geheel nieuwe uitingen van het Subject werkzaam worden.

Waarschijnlijk is het de nieuwe behoefte of wensch zelf, die het lichaam in de gewenschte richting verandert. Die wensch laat dan nieuwe engrammen achter, en bij uitzondering zelfs nieuwe, overervende genen in de kiemcellen (mutatie).

Omdat de wereld geen chaos is, kan zij niet de werking zijn van *zelfstandige* krachten en wenschen. Zoowel de physisch-chemische als de psychische krachten moeten uitingen zijn van niet meer dan een Subject.

Dan behoort ons *ik*, dat immers ook, niettegenstaande zijne onderling tegenstrijdige wenschen, als eenheid wordt opgevat, tot dat Subject. Zooals blijkt uit vele ethische, occulte, aesthetische en biologische verschijn-

selen, kan in dat ik dan ook werkelijk een supra-individueel of universeel karakter worden aangetoond. De steeds veranderende werkelijkheid moet dan de voortdurend geschiedende schepping zijn van dat Subject.

De tegenwoordige wetenschap ontkent de mogelijkheid van een vrije keuze, en zegt dat de effect hebbende voorstelling de daarvoor noodige kracht gekregen heeft door met noodzakelijkheid werkende omstandigheden en niet door een vrijen wil. Men mag evenwel niet vergeten dat de noodzakelijkheid in het gebeuren niet meer dan een nuttige denkvorm van ons is. Reeds HUME zag in dat noch onze ervaring, noch iets anders, het in de gebeurtenissen bestaan van noodzakelijkheid kunnen aantoonen.

Ik meen dat wij slechts kunnen spreken van, voorzoover onze ervaring reikt, stabiele *gewoonten* van het Subject, waarmee ik het zich uiten in den vorm van bepaalde krachten en bepaalde wenschen in bepaalde omstandigheden bedoel. Wanneer dat inzicht algemeen gangbaar mocht worden, dan zal de wetenschap daardoor niet de minste schade lijden. De onderzoeker die meent die gewoonten te bestudeeren, kan even goed wetenschappelijk werken als zij die in de opeenvolging der verschillende gebeurtenissen noodzakelijkheid meenen aan te treffen.

Bovendien meen ik dat het ons vrijstaat ook minder stabiele gewoonten van het Subject te vermoeden, en dat wel in de fantasieën. Men bedenke dat een fantasie wel aanleiding tot associatief denken kan geven, maar naar alle waarschijnlijkheid zelf geen associatief denken is en voorzoover wij weten niet volgens een vaste gewoonte volgt op iets anders. Men zou kunnen zeggen dat de reden daarvan is, dat onze kennis hier te kort schiet, en dat wij als wij den geheelen tegenwoordigen toestand kenden, ook de fantasieën met zekerheid zouden kunnen voorspellen. Mij schijnt dat niet meer dan een zeer gewaagde bewering.

Wij kunnen weliswaar met ons aan de vaste gewoonten van het Subject aangepast denken, ons van diens vrijheid

geen voorstelling maken, maar de onderbewuste bron der fantasieën ligt geheel buiten onze ervaring.

Terwijl in de physisch-chemische wereld die vrijheid in zeer langdurige, stabiele gewoonten voor ons volkomen schuil gaat, schijnt het mij toe dat zij in de psychische wereld, in de fantasieën, ook voor ons bemerkbaar is. Nu is het wel merkwaardig dat juist die fantasieën zoo onverdiend laag staan aangeschreven bij hen die van de causaliteit een geloofsartikel hebben gemaakt, bij de mannen der wetenschap. Zij loven den noesten vlijt maar staan min of meer vijandig tegenover de fantasie, waarbij zij telkens weer moeten vergeten dat de geniale menschen, wier groote beteekenis voor de wetenschap zij ten slotte toch erkennen, juist aan de fantasie het nieuwe dat zij brachten, te danken hadden. Dat de meeste van onze fantasieën onbruikbaar zijn geef ik toe, maar er zijn ook zeer bruikbare fantasieën. Ik meen zelfs dat, op elk gebied, zonder het uitzoeken en het aanwenden van de geschikte onder de als 't ware uit de lucht vallende fantasieën of inspiraties, met andere woorden zonder vernuft, het verstand geen aanwinst van eenige beteekenis kan opleveren.

Wat wij het diepste van ons onderbewuste noemen, vertoont een supra-individueel karakter en kan in sommige gevallen beschikken over voorstellingen waarvan de engrammen slechts in andere menschen aanwezig zijn. Terwijl in gewone omstandigheden de werkzaamheid van waarnemingen en voorstellingen beperkt schijnt tot het levende wezen waarin de aanleidingen daarvoor gegeven werden, blijkt in vele, misschien zelfs in alle menschen, en ook in dieren als paarden en honden, de geschiktheid ontwikkeld te kunnen worden om in meerdere of mindere mate als plaats van werkzaamheid te dienen voor complexen, voor wier werkzaamheid de aanleidingen in andere wezens gegeven werden.

De zoo tot stand komende telepathische verschijnselen zouden volgens mij dus niet de werkingen zijn van stoffelijk overgebrachte of uitgestraalde gedachten, maar

zij zouden verklaard moeten worden door de omstandigheid dat in onzen denkvorm der ruimte wel de werkingen der voorstellingen begrepen kunnen worden, maar niet de voorstellingen zelve, in de omstandigheid dus dat een voorstelling, evenals bijvoorbeeld de zwaartekracht, feitelijk overal aanwezig is en werkzaam wordt waar het Subject dat verkiest.

Zooals bekend is, wordt de telepathische gewaarwording bevorderd door een onttrekking aan de werkelijkheid, bijvoorbeeld door een verzwakking of remming van de functie der zintuigen. Daarop wijst een eigenaardigheid van de in den aanvang van dit stuk vermelde gezichts-hallucinanten, dat zij namelijk allen een min of meer gebrekkige gezichtsscherpte hadden, en daarop wijst ook dat voor zichtbare manifestaties in spiritistische seances, een slechts zwakke verlichting een vereischte schijnt te zijn.

Wat iemand wenscht kan, omdat die wensch een uiting is van het supra-individueele Subject, in een anderen persoon werkzaam worden. Van dien invloed vindt men voorbeelden in de hypnose, een toestand die reeds sedert geruimen tijd in medische tijdschriften besproken mag worden. De medicus weet immers dat het overgeven van voorstellingen aan gehypnotiseerden niets anders is dan suggestie, waarmee de zaak hem volkomen duidelijk is. Hij neemt namelijk aan dat de woorden en gebaren van den hypnotiseur, doordat deze op de zintuigen van den gehypnotiseerde werken, het essentieele der suggestie zijn, en negeert voor het gemak het bestaan der zuiver mentale suggestie.

Juist die mentale suggestie wijst op het occulte karakter der echte suggestie, omdat de werking van een voorstelling die in gewone gevallen slechts plaats grijpt in den persoon waarin de aanleiding van zintuigelijken of associatieven aard gegeven werd, zich in deze gevallen doet gevoelen in een anderen persoon waarin die aanleiding niet is opgetreden.

Dikwijls, maar niet altijd, komen onze onderbewuste

met onze bewuste wenschen overeen, en zoo kunnen occulte verschijnselen, die altijd werkingen zijn van het onderbewuste, optreden wanneer men in seances de in zijne verbeelding noodzakelijke voorwaarden er voor vervult en dus het tot stand komen daarvan mogelijk acht en bewust wenscht. Bewuste tegenvoorstellingen hebben daarop een belemmerenden invloed. Dat doet bijvoorbeeld het bewuste inzicht dat het occulte verschijnsel onmogelijk is.

Van zeer groote beteekenis voor de kennis der occulte verschijnselen zullen de ervaringen met de Elberfeldsche paarden zijn, omdat die schijnbaar niet occulte feiten gecontroleerd en besproken zijn door een niet onbelangrijk aantal geleerden van naam die zich daarvoor waarschijnlijk niet hadden laten vinden wanneer zij den werkelijken aard van die verschijnselen vermoed hadden. Terwijl namelijk v. OSTEN en KRALL wenschten bij hunne paarden verschijnselen te zien die een met het onze overeenkomend denkvermogen zouden bewijzen, en meenden dierenonderwijzers te zijn, hebben zij inderdaad occulte verschijnselen verkregen.

Men zal zich, zwichtend voor het groote, door de gedachtenlezers en helderzieners verschafte materiaal van feiten, moeten voorstellen, dat in het ideale medium desnoods alle voorstellingen kunnen optreden, en tevens dat het Subject niet alleen den toestand in onze hersenschors kan waarnemen — wat gebeurt wanneer wij zien, hooren enz. — maar ook den toestand in het overige gedeelte van de wereld kan waarnemen (clairvoyance). Maar waar nu blijkt dat er in het onderbewuste van die menschen uit een alles bevattend reservoir van herinneringen een oordeelkundige keuze gedaan wordt, zooals die ook, op veel kleinere schaal, gebeurt in den zooveel meer beperkten, bewusten geest van den enkelen mensch, daar kan men van een denkvermogen van het universeele Subject spreken.

Tot een goed besef van de prestaties van dat supraindividueele denk- of combinatievermogen komt men

echter eerst wanneer men de biologie, vooral die van de insecten, bestudeert. Het spreekt van zelf dat men zich dan eerst de Darwinistische schijnverklaringen uit het hoofd moet hebben gezet. De geheele levende wereld blijkt dan de vervulling te zijn van supra-individueele wenschen. Niet alleen de door mediums geproduceerde verschijnselen, maar ook de voortbrengselen van schoone en nuttige kunsten, de vedertooi der vogels, het uiterlijk van den mandril, de nectariën, de menschenhand, de ouderdomsdood en de oorlog — dat alles moet de werking zijn van de wenschen van het universeele Subject.

Medium is iemand waarin het supra-individueele onderbewuste zich gemakkelijk uiten kan, niet alleen wat de occulte verschijnselen in engeren zin maar ook wat andere inspiraties betreft. Ook de kunstenaars zijn mediums en evenzeer de door zoogenaamd gelukkige invallen tot ontdekkingen komende uitvinders. Voor een vruchtbare activiteit moeten zij bovendien nog in staat zijn hunne fantasieën en inspiraties aan de werkelijkheid aan te passen. Immers de fantasieën kunnen even goed dwaas als wijs, irrationeel als rationeel zijn.

De ervaringen van den natuuronderzoeker wijzen er op dat het supra-individueele onderbewuste, op nuttige wijze veranderend en zelfs zijne aesthetische wenschen bevredigend, in de levende natuur werkzaam is. Als voorbeelden noem ik de vernuftige inrichtingen die de symbiosen van insecten en planten mogelijk maken, en wat de aesthetische behoeften betreft den vedertooi van den pauw.

Een nieuwe aanpassing waarvan de mogelijkheid niet reeds in het overgeërfde genen-complex aanwezig was, moet een inwerken zijn van rationeele, nieuwe fantasieën op de levende stof. Het is veel waarschijnlijker dat de levende wezens hunne nieuwe organen aan dergelijke fantasieën te danken hebben, dan aan het blinde toeval en aan den ondergang van de in den strijd om het bestaan en om het wijfje minder geschikt blijkende individuen. De theorie van Lotsy over de rol der kruis-

bevruchting bij het ontstaan van nieuwe soorten is aannemelijk, maar zij geeft geen verklaring voor het ontstaan van nieuwe organen. Wat die organen betreft, is een phylogenetische evolutie (uitwikkeling) veel minder waarschijnlijk dan het veroorzaken van mutaties door het fantaseerende Subject.

Uit fantasieën en bestaande voorstellingen kan het Subject de complexen vormen die door de spiritisten de in het medium werkende „geesten'' worden genoemd. Zij zijn hallucinaties die, hoewel zij niet aan de werkelijkheid beantwoorden, evenals de wel aan de werkelijkheid beantwoordende waarnemingen, in het medium materieele gevolgen kunnen hebben, doordat zij allerlei spiergroepen, bijvoorbeeld die voor de spraak en die voor het schrijven in beweging brengen, en dat wel op een wijze die kan afwijken van die waarop die spieren in volbewusten toestand in beweging worden gebracht.

Zelfs de mogelijkheid dat die hallucinaties in spiritistische seances en in spookhuizen op de niet levende stof *direkt* inwerken (bewegen van voorwerpen, kloppen, lichtsverschijnselen) zou ik niet meer durven ontkennen.

Dat de „controls'' genoemde geesten in hunne uitingen gedurende langen tijd hunne eigenaardige persoonlijkheid bewaren, kan verklaard worden door de veronderstelling dat die complexen tot herinneringen van het medium worden, m.a.w. engrammen nalaten en dan steeds weer te reproduceeren zijn, terwijl zij door verdere fantasieën vermeerdering of verandering ondergaan.

De spiritisten beweren dat de in een medium werkende machten somtijds de uitgetreden zielen zijn van desnoods op verren afstand levende mediums. Ook de mogelijkheid daarvan kan ik niet meer ontkennen.

Voor hunne bewering dat de geesten ook uitgetreden zielen van overledenen kunnen zijn, zou spreken dat de voor den dag komende complexen van herinneringen somtijds blijken overeen te komen met iets dat werkelijk

een deel geweest is van de ziel, van den voorraad van persoonlijke herinneringen van een reeds gestorven persoon. Ik meen echter dat dit verschijnsel ook toegeschreven kan worden aan een keuze uit de herinneringen, niet speciaal van den overledene, maar van het supra-individueele onderbewuste. Waar wij, in de hersensubstantie vernietigende, progressieve paralyse het complex dat persoonlijkheid heet allengs zien verdwijnen, daar kan ik mij niet voorstellen dat bij den dood waarbij toch alle genen en engrammen, zintuigen en associatiebanen te loor gaan, onze vroegere persoonlijkheid zou kunnen voortbestaan. En voorzoover wij nog iets meer zijn dan wenschen en voorstellingen, voorzoover wij het Subject zijn dat wenscht, zijn wij eigenlijk nooit individuen geweest, waaruit volgt dat wij na den dood ook geen individueel bestaan kunnen overhouden.

Dat alles neemt niet weg, dat de geesten merkwaardig veel op gewone psychische personen kunnen gelijken en zich zelfs in de plaats van de zoogenaamde „werkelijke" personen kunnen dringen. Dat blijkt onder anderen uit de bekende, ook door medici zorgvuldig onderzochte gevallen van twee of meer persoonlijkheden in denzelfden persoon. Naar mijne overtuiging hebben wij bij de „denkende" dieren verschijnselen van denzelfden aard. In die dieren werkt een, van het onderbewuste van den ondervrager of liever van het universeele onderbewuste zich afsplitsend gedeelte, als een van het dier gebruik makende persoonlijkheid. Als voorbeeld ontleen ik aan de Mitteil. d. Gesellschaft f. Tierpsychologie, 4, 1915, over een der afstammelingen van den bekenden „denkenden" hond Rolf, het volgende dat geschreven is door den medicus OLSHAUSEN, een aanhanger van de leer van KRALL:

„Ich will hier von einem derselben berichten, nämlich von der Hündin Ilse, welche bereits im Alter von 6 Wochen zu einem Pfarrer kam, der sich ihrer Erziehung annahm. Sie hatte bis dahin keinerlei Unterricht erhalten. Die überzeugende Kraft der Beobachtungen des Pfarrers

ist um so grösser, als er — ich habe ihn persönlich kennen gelernt — ein sehr ruhig abwägender Herr ist, welcher zudem von vornherein der Lehre von dem Denkvermögen der Tiere keineswegs zugeneigt war und sich auch jetzt nur mit Vorsicht und Vorbehalt darüber äussert...... Ilse wurde im wesentlichen ebenso wie Rolf unterrichtet... Auf des Pfarrers Anregung hatte ein Freund versucht, durch Gedankenübertragung immer diejenige Antwort van Ilse zu erhalten, die den Tatsachen widersprach; diese falsche Antwort sollte er ihr jedesmal stillschweigend suggerieren. Er fragte z. B. den Hund der z. Z. hungrig war: „Bist du hungrig?" Antwort von Ilse: „Nein". „Nicht wahr, du bist ganz satt?" Antwort: „Ja". Fünf solcher Fragen beantwortete Ilse nacheinander in einem der Wahrheit entgegengesetzten Sinne. Der Pfarrer schloss daraus auf Gedankenübertragung, gab mir aber zu, dass Ilse die Abmachung vorher angehört hatte, also sehr wohl darauf eingegangen sein konnte...... Die folgende Begebenheit ist besonders bemerkenswert, weil das Tier gegen den menschlichen Zweifel auf seiner richtigen Ansicht verharrte. Ilse war mit dem Pfarrer über Land gegangen. Im Wirtshaus angelangt, wo sie sich sonst nicht aufhält, stellte sie sich vor ihrem Herrn auf und klopfte: „Zeg". Ihr Herr sah flüchtig nach, fand nichts und sagte: „Ach du hast doch keine Zeg, das meinst du bloss". Ilse klopft: „Doch". Der Pfarrer sagt: „Geh doch, du hast wohl einen Floh". Ilse klopft wieder: „Zeg". Nun suchte der Pfarrer und mit ihm der ihn begleitende Lehrer, und sie fanden wirklich eine erbsengrosse Zecke im Fell, die man ihr nun abnahm. Dann fragte der Pfarrer: „Hast du jetzt noch Zeg?" Ilse klopfte: „Nein".

Das folgende Protokoll ist ebenfalls von grossem Interesse...... Sie erkor ein armes, mutterloses Hähnchen, das von der Haushalterin des Herrn künstlich gross gezogen wurde, in der Küche zu ihrem besonderen Freund und hütete es wie eine Mutter ihr Kind...... Dieses Hähnchen wurde geschlachtet und verzehrt. Der Besitzer

Ilsens wusste, dass Ilse ganz besonders gern Hühnerfleisch esse. Aus diesem Grunde sagte er beim Mahl zu Ilse: „Aber heute gibt es was Feines" und gab ihr ein Knöchelchen von dem Hähnchen. Ilse verschmähte es. Er hielt ihr noch eines hin, auch das wurde nicht genommen. Dann gab er dem Tier ein Stückchen Brustfleisch, was geradeso verschmäht wurde. Ilse ging an ihren Platz und sass ganz stille, was sonst ganz und gar nicht des lebhaften Tieres Gewohnheit war. Der Herr rief nun seine Hausleute zusammen und machte sie auf Ilsens eigene Art aufmerksam, hielt sie am Ende sogar für krank. Er befragte das Tier in Gegenwart der Leute, warum es nun nichts fresse von dem feinen Braten? Darauf gab sie zur Antwort: „Traurig mein lieber Hahn." „Warum bist du traurig?" „Mein lib Kokl dod." Der Besitzer des Hundes versicherte, dass er bei Herauskommen des K dachte, Ilse wolle Kamerad sagen und daraufhin das O als falsch verwerfen wollte, aber Ilse klopfte es eigensinnig wieder. Als dann schliesslich das Kokl herauskam, war er ehrlich überrascht".

Ik geef toe dat wie iets dergelijks niet zelf ervaren heeft, moeilijk aan de waarheid van het bovenstaande gelooven kan. Ik kan slechts verzekeren dat ik die met hen alleen zijnde achtereenvolgens van twee Elberfeldsche paarden juiste antwoorden heb gekregen en van de litteratuur over de — liever met den ouden term „bezeten" dan met dien van „denkend" te betitelen — dieren voldoende op de hoogte ben, dat bericht volkomen geloofwaardig acht.

Men kan vermoeden dat de geestelijke te voren onderbewust de teek bij zijn hond heeft opgemerkt en dat hij verder eenige gewetenswroeging heeft gehad bij het oppeuzelen van het haantje. Dat men bij dergelijke verschijnselen echter niet volstaan kan met de werking van een individueel onderbewuste, dat volgt wel hieruit dat men, met die dieren alleen zijnde, juiste antwoorden schijnt te kunnen krijgen op vragen die men zelf niet beantwoorden kan (proeven van Maeterlinck, den

medicus Haenel en anderen met de Elberfeldsche paarden).

In die schijnbaar onderwezen dieren zou dus de werkzaamheid mogelijk zijn van iets dat waarschijnlijk eerder tot een universeel dan tot een individueel onderbewuste gerekend moet worden. Dat volgt trouwens ook reeds uit sommige prestaties op rekenkundig en misschien ook op muzikaal gebied, van enkele bekende wonderkinderen.

De mensch kan, met behulp van de in zijn lichaam verkregen engrammen en associatiebanen, vele gebeurtenissen vooruitzien. Het is mijns inziens niet uitgesloten dat in het supra-individueele onderbewuste, met zijn zooveel grooteren voorraad van voorstellingen nog meer kan worden vooruitgezien. Met de door mij zeer gewaardeerde toestemming van collega Dr. G. Harter, neem ik uit zijn brief aan mij van 9.10.15, het volgende over:

„Ihre Anschauungen über Sensitive möchte ich aus der Praxis heraus nicht so ganz teilen. Ich habe z. B. seit 4 Monaten ein neues Stubenmädchen, eine Schwäbin aus der Bukowina. Dieselbe hielt ich vom ersten Tage an, ihres Aussehens wegen, für eine Sensitive und ich habe mich nicht getäuscht. Vor circa 2 Monaten erhielten wir von einem Schwager, dem Mann der Schwester meiner Frau, eine Karte aus Pécs in Ungarn, dass er aus Fiume plötzlich habe nach Pécs einrücken müssen und hier als Rekrut abgerichtet werde. Verzweifelung meiner Frau wegen ihrer Schwester. Am nächsten Tag sagte das Stubenmädchen meiner Frau, sie möge sich trösten, sie (das Stubenmädchen) habe heute Nacht geträumt, der Herr Consul Andrea — so hört sie meinen Schwager, den sie früher nie gesehen, nennen — werde in kurzer Zeit nach Wien kommen. Wir lachten noch alle über so einen Traum, dessen Erfüllung unmöglich schien. Am nächsten Morgen um halb achte früh kam das Stubenmädchen ins Schlafzimmer und sagte meiner Frau, sie habe ein Achtel Kilo frische Butter gekauft „denn heute kriegen wir sicher einen

Gast zum Frühstück!" Eine Viertelstunde später klingelt es, das Mädchen kommt herein und meldet: „Der Herr Consul Andrea ist soeben angekommen!" Mein Schwager war tatsächlich plötzlich vom Heeresdienst befreit worden und sofort nach Wien gefahren. Als ich eine halbe Stunde später beim Haustor hinausging, um mich in mein Spital zu begeben, fuhr gerade der Depeschenbote vor und übergab mir das Telegramm aus Budapest, worin mir mein Schwager mitteilte, dass er heute bei uns eintreffen würde. Das Telegramm war später gekommen als er [1]).

Vor einigen Tagen erst prüfte ich sie auf ihre Sensivität. Am Tisch lag ein grosses Pack Karten, ich zog eine heraus, sah sie verstohlen an und sagte zu dem Mädchen: „Jetzt sagen Sie mir rasch, was ich für eine Karte ansehe!" „Ja, wie kann ich denn das?" war die Antwort. „Sie können es schon!" erwiderte ich. „Also Karo Dame!" sagte das Mädchen. Es *war* die Karo Dame."

Wat die voorspellingen door mediums betreft, zou ik nog willen opmerken dat deze wel rationeel en juist *kunnen* zijn, maar dat daaraan ook wel onjuiste berekeningen ten grondslag kunnen liggen. Terwijl ik het daarom zeer goed mogelijk acht dat die voorspellingen dikwijls bewaarheid worden, meen ik dat men er nooit op kan rekenen dat zij in een bepaald geval betrouwbaar zijn.

Onlangs heb ik een droom gehad dien men, wanneer profetische droomen werkelijk bestaan, als zoodanig zal kunnen beschouwen.

In dien droom bevond ik mij met meer menschen in een soort collegelokaal. Ik vertelde of demonstreerde daar iets en werd daarbij op hoonende wijze aangesproken door een heer die op een schoolbord een andere voorstelling van de zaak ging geven. Ik reageerde daarop, misschien door hem op zijn hoed te tikken. In ieder geval,

---

1) Collega HARTER schrijft mij 16.9.16: „Ihre Anfrage bezüglich meines Schwagers kann ich Ihnen dahin beantworten, dass mein Schwager damals *direkt* zu meiner Wohnung fuhr".

ik gevoelde mij niet bevredigd en liep, terwijl het tooneel in een renbaantribune veranderd was, op hem toe en spuwde hem midden in zijn gezicht. Dat gaf mij de begeerde voldoening, maar dadelijk daarop duchtte ik een duel of andere onaangenaamheden. Mijn tegenstander verliet zijn plaats en er werd gezegd dat hij den commissaris van politie zou gaan halen. Ik bleef, maar er kwam niets en mijn optreden had geen verdere gevolgen.

Die droom maakte een meer dan gewonen indruk, zoodat ik onder het kleeden mij er zooveel mogelijk van te binnen bracht. Ik herinner mij niet ooit een dergelijken droom te hebben gehad en in mijn wakend leven zijn voorvallen waarbij ik in het openbaar beleedigd word en met een sterkere beleediging reageer, hoogst zeldzaam geweest.

En nu de daarop volgende werkelijkheid. Een uur later was ik met meer menschen in de vestibule van een station. Daar werd ik op een uiterst brutalen, in een zeker naburig land echter niet bepaald ongebruikelijken toon, aangesproken door een heer die na mij gekomen was en mij terechtwees wegens mijne poging — ook rechts van mij was er iemand komen staan — naar links van voor het loket weg te komen. Ik antwoordde dat hij zich fatsoenlijker moest gedragen. Deze repliek bevredigde mij echter niet, en toen mijn tegenstander nog iets zei over Hollanders en hun naleven van voorschriften, liet ik mij verleiden tot de uiting : „Jij bent een vlegel!" Dadelijk daarop duchtte ik onaangenaamheden en bleef staan om ze af te wachten, maar er kwam niets. Bevredigd stapte ik in de coupee en bedacht eerst toen dat ik ongeveer dezelfde gebeurtenissen een paar uren te voren gedroomd had. Denzelfden dag heb ik de toedracht genoteerd.

Denkbaar is hier een toevallig samentreffen, dat echter in hooge mate onwaarschijnlijk genoemd zou worden wanneer een oorzakelijk verband denkbaar was, met andere woorden wanneer wij een verklaring voor dat samentreffen konden geven. Men kan nooit weten of

gebeurtenissen als deze niet later van belang zijn, en daarom voelde ik mij verplicht ze hier te publiceeren.

Het axioma dat ik opstelde, laat ruimte voor beweerde feiten nog ongeloofelijker dan de reeds genoemde. Dat ik die hier niet vermeld, vindt zijn reden hierin dat ik niet overtuigd ben van hun werkelijk gebeurd zijn. Zoo zou ik den droom niet hebben vermeld wanneer ik hem niet zelf beleefd had.

Misschien zal de lezer een onderzoek der occulte feiten thans niet meer beschouwen als een uit wetenschappelijk oogpunt minderwaardig bedrijf. Wat er op dit gebied reeds nu als waarschijnlijk of als vaststaande moet worden aangenomen, kan men te weten komen door de bestaande litteratuur te onderzoeken. Hoewel het groote aantal der goed onderzochte gevallen tot de conclusie leidt dat occulte verschijnselen werkelijk voorkomen, laat ieder geval op zich zelf beschouwd wel altijd plaats voor eenigen twijfel over.

De overblijvende twijfel in elk speciaal geval zal des te geringer zijn, naarmate het beter wordt onderzocht. Daarvoor zijn wetenschappelijk geschoolde menschen noodig, omdat onder de groote schare van onderzoekers op dit gebied slechts weinigen wetenschappelijk betrouwbaar en tot het doen van een methodisch onderzoek in staat zijn. De natuurwetenschappelijk gevormde menschen van tegenwoordig zijn in den regel al even weinig tot een vruchtbaar onderzoek in staat, en dat wel omdat zij aan de mogelijkheid der verschijnselen niet gelooven. Dat als actief te beschouwen ongeloof belemmert die werkingen van het diep-onderbewuste in sterke mate.

Verdere moeilijkheden zijn nog, dat die verschijnselen niet optreden volgens de vaste gewoonten waaraan men bij de physische verschijnselen gewend is, en dat het onderzoek nog zoo dikwijls moet plaats hebben met medewerking van menschen die van een methodisch onderzoek niet willen weten. Ook loopt de onderzoeker

groote kans het slachtoffer te worden van bewuste of onderbewuste bedriegerijen die, somtijds als onder dwang, gepleegd worden zoowel door het medium als door andere aanwezigen. Op den duur echter zal het onderzoek van dergelijke verschijnselen er ongetwijfeld toe leiden, dat wij een beter begrip krijgen van de wereld dan de natuurwetenschap, zooals die op 't oogenblik officieel beoefend wordt, ons ooit zal kunnen geven.

Om daartoe te geraken zou het beste — in hare brochure ook reeds door collega Lize Deutman aangewezen — middel zijn, dat prijsvragen in die richting worden uitgeschreven door de faculteiten der geneeskunde en der wis- en natuurkunde aan de verschillende universiteiten. Op die wijze zou de officieele wetenschap, zonder dat zij behoeft te vreezen haar prestige te verliezen, haar in de oogen der vrijer denkende intellectueelen steeds duidelijker en ernstiger wordend verzuim kunnen goedmaken.

HEDENDAAGSCHE WIJSBEGEERTE:

STANDPUNTEN EN STROOMINGEN.

WEZEN EN TAAK DER RECHTSKUNDIGE SIGNIFICA.

Zoodra het verkeer zich meester maakt van eene vak-taal, welke te voren alleen was bestemd voor en gevormd door ingewijden, ontstaat de behoefte die taal in hare zich vervormende verschijning stelselmatig te betrekken tot haar wezen. Die betrekking zal van maatschappelijk-geschiedkundigen, van taalkundig-leerstelligen aard zijn in zooverre de taalkunde zich daarmede bezighoudt, maar ook van vakkundigen aard. De kunst, die zich hiermede bezighoudt, is de *ars significa*, welke naast de tot dusver beoefende taalwetenschap eene afzonderlijke wetenschap vooronderstelt. Deze wetenschap is in ons land, ook voor anderen dan rechtskundigen, in Februari 1916 met haar stelselmatig werk aangevangen in : Rechtskundige significa en hare toepassing op de begrippen : ,,aansprakelijk, verantwoordelijk, toerekeningsvatbaar'', academisch proefschrift (Amsterdam W. Versluys) van mr. Jacob Israël de Haan, en normaal was, dat betrekkelijk kort daarna (31 October 1916) de geleerde schrijver van dat klaar gesteld, met veel belangstelling ontvangen geschrift zijn eerste les kon uitspreken als privaat-docent in de Rechtskundige Significa aan de Hoogeschool te Amsterdam. Jacob Israël de Haan stond als particulier docent voor studenten in de rechten

reeds geruimen tijd voor zijne promotie met het onderwijs aan de Amsterdamsche Hoogeschool in betrekking, de voortbrengselen van zijn dichterschap hadden hem als een breedgebouwden en warmgestemden geest doen kennen, zijn bekende werkkracht, vlugheid van bevatting en groote leesvaardigheid zullen verdere aanbeveling overbodig hebben gemaakt. Neemt deze wetenschap een vlucht, dan zal de Amsterdamsche overheid te gelegener tijd voor hem en wie hem volgt een leerstoel voor de Signifiek hebben in te stellen, zal hare Hoogeschool blijven vóórgaan in het voldoen aan de behoeften van den komenden tijd.

De komende tijd is onder meer de tijd voor onbelemmerden uitbouw en voor ordening van het gekende, door het denken. De wereld kent thans meer dan ze door denken beheerscht. Bij het denken is alleen redelijk woordgebruik waardevol. Hiermede is niet meer gezegd dan dat het denken zich uit door het woord. Het menschelijk denken verpersoonlijkende in, signifisch aanduidende mét het woord Rede — het hoogste geestesleven dat de mensch niet bevat maar dat hem vat, aanduidende met Idee —, kunnen wij hetzelfde op onderscheiden wijze zeggen: Het ware woord is het levende woord; het is levende Rede, verschijnende. Het denken, de Rede is het wezen van het woord; de Idee het wezen der Rede. In de redelijke verschijning der afzonderlijke begrippen neemt de Idee evenzoovele gestalten aan, niet om daarin te verblijven, hetwelk zou zijn een verdwijnen, maar om in werkelijkheid of werkzaamheid des geestes voort te gaan van openbaring tot openbaring. Zoo ook verdringen in de zichtbare werkelijkheid der natuur zichtbare verschijningsvormen elkaar om nimmer op dezelfde wijze weder te keeren! Tot enkel zichtbare en tot enkel hoorbare uiting komt de Idee in den redelijk begrijpelijken vorm van plastieke en van muzikale kunst, waarin geest en natuur harmonieëren. Doch wat meer onmiddellijk geestelijk aanspreekt zal zich hebben te bedienen van het woord, elke geestelijke wetenschap eveneens, en zijne

meest volledige functioneering zal het woord vinden in het zuivere denken der wijsbegeerte, waarvan het vakwetenschappelijk denken eene fractie is.

Met de zuiverheid van het denken heeft de signifiek van doen, zij verschaft wijsbegeerte en wetenschappen daartoe het materiaal. Want ook de wijsbegeerte heeft haar signifiek van noode, welke bij wijze van leidster van een naamgevend kantoor ook haar de naam-kaarten heeft uit te reiken der beteekenisvolle woorden, waarmede zij vermag te werken.

Bolland noemt het juiste woord het doorzichtige woord, men zou ook kunnen zeggen het doorhoorbare immers doorgeestelijkte woord, en Jacob Israël de Haan stelt zich in zijn proefschrift in zoover aan de zijde van prof. Bolland tegenover prof. Salverda de Grave. Deze houding dunkt ons voor den significus de ware : afgewend van den taalkundige, wiens gegevens evenwel niet ongebruikt blijven (nl. voor zoover ze vatbaar zijn voor doordachte ordening), toegewend naar den wijsgeer. Hiermede is tevens eene plaatsbepaling van de signifiek gegeven. Aan den vorm, laat ons zeggen de buitenzijde, van het centrale het zuivere denken, werkt ze om af te weren wat van de zijde der wereld in woorden op het denken om het te vertroebelen toedringt ; eigen merg put ze uit het centrale het zuivere denken, niet uit de veelheid van woordverschijnselen, die in de taalwetenschap voorwerpen vormen van beschrijving en bespiegeling en die in den uitersten bewegelijken rand der wetenschap van de taal met een aardige babbelpraat overgaan in den chaos van het dagelijksche leven. En zoo als hare houding en hare plaats is met betrekking tot de wijsbegeerte, zoo is — een breuk voor het geheel, gebrokenheid of deel-zijn voor volledigheid gesteld — de rechte houding en de juiste plaats der signifiek ten opzichte van de vak-wetenschappen.

In zijn proefschrift heeft mr. Israël de Haan zoowel op de algemeene beteekenis als op de bizonder juridische der signifiek gewezen.

Mag ik nu vrijmoedig mijne meening uiten over de op 31 October uitgesproken redevoering, dan zou ik wél het proefschrift maar niet die rede ter lezing aanbevelen aan wie met wezen en taak der (rechtskundige) significa bekend wil worden. M.i. heeft de steller van het proefschrift zich veel zuiverder en veel rustiger voor de vraagstukken omtrent dit wezen en die taak gesteld, dan de jonge privaat-docent; en ik vraag mij af, waartoe het dienstig was na zulk een proefschrift iets anders te geven dan redelijk aaneengebonden een hoofdstel van klare uitspraken uit datzelfde geschrift. Op het proefschrift vooral is de toelating tot privaat-docent gegrond; meer kunde meer belezenheid te toonen werd waarlijk niet gevraagd, wel herhaling van het ontvouwde in mondelinge voordracht. „Eenheid van wetenschap en wijsheid zoek ik'', zegt de rede, „naar den aanleg van mijn verstand'' (bedoeld is geest), maar was het wijsheid of zucht tot schitteren met wetenschappelijke volledigheid, die den steller van de redevoering dreef geen geschrift (boek of artikel), dat zij 't ook uit verre verte tot de signifiek te betrekken was, onbesproken te laten? Overladenheid in dien zin is het eerste bezwaar tegen deze eerste les. Mijn tweede bezwaar is ernstiger. „Wijsgeerige beoefening van de rechtstaal'' noemt de rede, terecht, doel der rechtskundige significa. Het gaat daar om de verschijning van het bezonnen rechtskundig denken, van rechtsphilosophie dus, d.i. philosophie voorzoover zij zich betrekt tot het eeuwig te noemen verschijnsel van het Recht, dat is de met onvermijdelijkheid, stellige dwangkracht, souvereiniteit aangedane, als openbaar bedoelde, werkelijk openbare en algemeen geldige zedelijke ordening der samenleving, voorloopig onbepaald voorgevoeld in de zedelijkheid zonder meer, neergeslagen dan tot werkelijke gesteldheid der beperkt geldende wet, welke samen worden opgenomen in de ware zedelijke vrijheid. Maar dan mogen wij vorderen wijsgeerige benamingen, doorzichtige woorden, die waarlijk in ons wijsgeerig Nederlandsch niet ontbreken; dan had,

in mannelijk vervolg op het proefschrift, dat voor meer dan de oppervlakkigste kennis van BOLLAND's denkwijze uitkomt, van den menschelijken geest niet mogen worden gewaagd als van het eeuwig wankelend (natuurkundig: labiel) evenwicht van twee krachten. Onder kracht verstaan wij oorzaak van *beweging*; is de geest oorzaak van alles, hetgeen mikrokosmisch ook geldt voor den menschelijken geest, en dus ook oorzaak van beweging, hij is alleen voor den mechanicus oorzaak van niet meer dan beweging. Trouwens bij kracht en beweging denken wij juist aan aantrekking en afstooting, aan lichamelijkheid. Wij zijn in het wijsgeerige niet alleen aan het gebruik van natuurkundige termen ontgroeid, maar deze termen zijn daar onjuist. De wijsbegeerte heeft hare eigene, rijpere en rijkere. Te meer klemt de verplichting deze laatste te bezigen voor hem, die (blz. 6) zijne lessen wil richten meer op „bezinning" dan op „ervaring" (de aanvankelijkheid of voorloopigheid van bezinning), voor hem, die de vruchtbare woordverbindingen van BOLLAND als eenheid van tegendeelen of veeleenigheid, slechte oneindigheid, ongescheiden onderscheiden zijn en dergelijke verstaat en aanwendt. Want in de algemeene significk, noodzakelijke inleiding voor de vak-significk, gaat het om de verschijning van de leer van zuivere menschelijkheid, redeleer, die boven elk vak uit is, maar waarin elk vak, ook de rechtswetenschap, zijne bijzondere algemeenheden wedervindt en waaruit het ze ontwikkelt.

Over de redevoering in het algemeen nog dit: ze maakt den indruk van eene gelegenheidsrede, zich meer richtende tot de hoogleeraren der Amsterdamsche school, tot vrienden en kennissen dan tot de leerlingen; dit is in een eerste les een fout. De toegelaten privaat-docent geeft zijn eerste les in het openbaar om in te lichten omtrent doel én werkwijze van zijn onderricht, waarmede tevens wordt aangevangen. Hier werd niet een hoogleeraarsambt aanvaard.

Over bizondere punten het volgende, waarbij telkens een uitspraak van mr. ISRAËL DE HAAN is vooropgesteld.

Blz. 5. De significk zal ons voeren tot het Begrip van het Teeken en van de Beteekenis. Goed, maar zij zal als praktische wetenschap ons ook moeten voeren tot de juiste teekens van het begrip.

Blz. 6. Prof. PAUL SCHOLTEN ziet het belang in van de signifiek voor de toegepaste rechtswetenschap. Moge hij dit belang nog stelliger inzien voor haren theoretischen arbeid, waarin hij zulk een werkzaam aandeel heeft.

Blz. 8 al.2. Nog meer dan het Recht heeft de Taal zelve van haar eigen onvermogen te lijden. Hoe nu? Zijn woord en begrip niet eene levende veeleenigheid die, om niet functie te zeggen, moment (mouvement) is van de denkende en sprekende persoonlijkheid? Heeft dan de taal, die niet op zichzelve kan worden gesteld, op zichzelve onvermogen? Dat de hedendaagsche *taalwetenschap* onwijsgeerig en onbezonnen is en dus zonder vermogen, kan worden aangenomen, maar is dan ook de levende taal, die in levende menschen drager blijft van levend, eeuwiglijk zich vormend recht, ook zonder vermogen?

Blz. 9. Het wezen der rechtskundige signifiek wordt gezien in wijsgeerige bezinning op de macht van de rechtstaal over het Recht. Hier is beperktelijk aan de ambtelijke rechtstaal der rechtspraktijk gedacht; en het *wezen* van wat ook kan niet zijn in eenige beperking, want „*het wezen*" en elk bizonder „wezen" heeft deel aan de volledige werkelijkheid der Idee.

Ibidem. De Taal zou als sprekende in gelijkenissen en met beelden aan de zoogenaamde stoffelijke wereld ontleend ons *dwingen* tot eene *onbezonnen wereldbeschouwing*. Wààr anders is de noodzakelijkheid daartoe dan in de eigen onbezonnenheid van den beoefenaar der wetenschap?

Op bladzijde 11 blijkt, dat de steller zelf ten deze een juist inzicht heeft, maar dan had in dit verband behooren uit te komen niet alleen, dat „de kennisleer", door het waargenomene in eene afgetrokken aanschou-

wingswereld te verplaatsen, deze daarmede buiten de werkelijkheid stelt, maar ook: dat „de beste geesten" die „het zwaartepunt" meer willen verplaatsen van het aanschouwde naar den aanschouwer toe (hetgeen trouwens KANT reeds deed) naar eene andere eenzijdigheid neigen, zoolang zij het besef missen dat het andere van het Ik tevens is het andere aan het Ik.

Blz. 12. Het is zooals de steller zegt: de Taal is niet enkel persoonlijk subjectief en niet enkel zakelijk objectief. Maar welke redelijkheid heeft de voor beider vereeniging gebezigde term: ejectief? Letterlijk beteekent ejectief: uitwerpelijk. Zou onderwerpelijk met voorwerpelijk in uitwerpelijk als in hoogere eenheid worden samengevat? Neen. Het activiteit-uitdrukkende ejectief is eenzijdig subjectief getint. Het is te hopen, dat mr. ISRAËL DE HAAN dezen term afschaft voordat ze burgerrecht verkrijgt. Reeds aan eigen ik-heid als mikrokosmos leeren wij denkbaarheid en zakelijkheid, subjectiviteit en objectiviteit tot eenheid worden in onze eigen eeuwigheid of betrekkelijke absoluutheid als drieeenig wezen, dat onsterfelijk is zoolang het leeft. Welk bezwaar is er, nog wel voor den bezonnen dichter, om het ware woord, de ware taal, welke subobjectief, ob-subjectief in éénen zijn, te noèmen: *waar*, of wil men een ongewoon woord: ideëel of eeuwig? Het is er toch om te doen de veelzijdigheid en de *hoogere* (edeler of betere) eenheid in het licht te heffen? Met den term „ejectief" wordt dit niet bereikt.

Blz. 12 e. v. Mr. ISRAËL DE HAAN is een bewonderaar van wiskundig-wijsgeerige uitlatingen. Hierin schuilt voor de signifiek, die voorloopig alleen door hèm wordt vertegenwoordigd, gevaar. Heeft NEWTON het denkbeeld geopperd, dat de geheele wereld tot eene wiskundige vergelijking zou moeten te herleiden zijn, verbeeldt de natuurkundige zich dat alles te herleiden is tot beweging, wij zijn over het ééne heen zoowel als over het andere. Wij laten in het midden of de wiskundige, die uitgaat van axiomata, aan de in den beginne bijna volkomenlijk

twijfelende wijsbegeerte veel heeft. Gelijkenis is er, al is er geen verwantschap. Wiskunde is wijze wetenschap, maar daarom nog geen redeleer, zij is minder dan deze; is het vertalen van wijsgeerige problemen in wiskundige termen een hulpmiddel voor wie aan de mogelijkheid van zuiver redelijk denken en redeneeren niet gelooven, het blijft een onttakelen of een toetakelen, maar het schip vaart daardoor niet verder. Diene als voorbeeld de door mr. ISRAËL DE HAAN geroemde wiskundige vertaling van het oud-logisch beginsel van het uitgesloten midden. Welnu, dan is de oude logica aan het woord als ik van de derde denkwet (A is óf B óf C en niet een derde) zeg: zij beteekent in hare hoogste potentie, dat van twee met elkander strijdige oordeelen, dat, wat ànders is dan het ware, onwaar moet zijn en dat een derde mogelijkheid niet bestaat. Met andere woorden, dat bijvoorbeeld een paard is óf een zoogdier óf geen zoogdier; maar nu neem ik een paard uit de werkelijkheid, een hengst; is dit een zoogdier of geen zoogdier? Het is zoowel een zoogdier als geen zoogdier, nl. al naar men het neemt als in eene bepaalde rubriek opgenomen diersoort of als een dier dat zou moeten voldoen aan het kenmerk van die soort, dat het zijne kleinen voedt langs den weg van zoogen. En wat is deze logica, die geen stand houdt tegenover de werkelijkheid? Zij is de logica van het uiteengereten leven, van de dood; zij pleegt vivisectie. Zonder haar weten wij niet, waar de rede-deelen liggen in de gedachte werkelijkheid; maar wij willen niet bij de gedachte deelen der werkelijkheid blijven staàn, doch denkende willen wij het volledige beleven. Maar dan blijkt ons de beteekenis der wet of stelling A is $\pm$ A (of: Iets is A of niet A; A is óf B óf C) te zijn: dat iets altijd nog iets anders is dan zichzelf zonder meer; dat veranderen eenheid is van zijn en niet zijn; dat wat zich beweegt, wat leeft, er is en niet is; dat het wezen is de bestendigheid van het vergankelijke; dat de werkelijkheid is de eenheid van binnen- en buitenzijde des wezens; dat het begrip is de eenheid van het alge-

meene en het bizondere, enzoovoort, waartegenover de vertaling van prof. BROUWER luidende : „dat van iedere „onderstelde inpassing van systemen op bepaalde wijze „in elkaar hetzij de beëindiging, hetzij de stuiting-op-„onmogelijkheid kan worden geconstrueerd", niet anders is dan eene *toepassing* van de stelling, zooals die gelezen wordt in de oude logica. Trouwens in zoover de wiskunde ons berekenbaarheid geeft, geldt ten aanzien van de wiskunde in het algemeen, dat van zuiver-redelijk standpunt beschouwd de berekenbaarheid zonder meer niet veel is en zelfs van de waarneembaarheid niet veel aan zich heeft.

Blz. 14. Hier worden van den wiskundige, prof. BROUWER, de volgende woorden aangehaald : „Individuen met parallelle wilsoriënteering berustend op vrijwillige of gedwongen aanvaarding eener gemeenschappelijke waardebepaling, *onderhouden* en differentieeren dit paralellisme door woorden". (De cursiveering is van mij). M. a. w.: „Verschillende lieden van evenwijdig loopende wilsrichting, die zeggen hetzelfde te willen, zeggen deels : hetzelfde te willen, deels : het verschillende te willen" of : „Als twee hetzelfde zeggen, is het nog niet nauwkeurig hetzelfde" of : „Als twee het deels verschillende zeggen kunnen zij het gelijke bedoelen." Mr. ISRAËL DE HAAN gaat verder dan zijn zegsman wanneer hij hierop vervalt tot de paradox : „De Taal maakt zelve verstandhouding tusschen de menschen *onmogelijk*" en tot deze „Onze eenige zekerheid is, dat wij elkander *niet* verstaan". Weg scholen, weg leermeesters, weg dichters, weg geesten die zich door middel van de taal doen kennen, weg signifiek, gij geldt niet ! Waartoe die overdrijving ? Onze taal is toch niet onze individueele taal zonder meer, maar ook de taal van onze gemeenschap ! Het gebruik der taal vooronderstelt zelfs reeds verstandhouding, vòordat zij is uitgesproken. Dat de verstaanbaarheid over en weer betrekkelijk zal zijn, volgt uit den aard der levende werkelijkheid ; wetgeving en rechtspraak (de ervaring van het bevredigd rechts-

gevoel leert het dagelijks) blijken echter *niet* onmogelijk te zijn, al zijn ze troebel, onder meer omdat wijsbegeerte, signifiek en rechtswetenschap elkander *nog niet voldoende* hebben verstaan. Hoe konden wij samen, hoe konden wij elk voor ons zelf onszelven aan DANTE verstaan, als het zeker ware, dat de Taal voor het verstand de deur sloot? Mr. ISRAËL DE HAAN zal zijne leerlingen verder brengen door ze te doen beseffen, dat alles in tweeërlei zin betrekkelijk is, dan door ze paradoxen te geven vol eenzijdigheid, die minder zijn dan geoorloofde oratorische wendingen. HEGEL (hier gesteld als verzamelnaam voor de klassieke westersche wijsbegeerte) heeft nu eenmaal in de westersche gedeelde gedachten-wereld én de eenheidsleer én de ontwikkelingsleer gebracht, schakelt de denker van dezen tijd ze weer uit, dan schakelt hij zichzelven uit.

Bij de groote belezenheid, waarvan mr. ISRAËL DE HAAN blijk geeft, verbaast het ons, dat hij het grondschema van alle logisch denken: potentialiteit, realiteit, idealiteit, verwaarloost. Ook dit doet thans niemand zonder schade. Ook recht is aldus te onderscheiden: als recht in aanleg of mogelijk schijnend recht, voorloopig zich openbarend in het rechtsgevoel, — dat als jus constituendum zijne verwerkelijking zoekt en deze vindt in stellig of reëel recht (het zgn. positieve recht), onvoldoende voor den mensch, die meer is dan burger met bepaalde rechten en plichten, doch voor dezen zijne hoogere bestemming bereikende in de hoogere rechtvaardigheid van het ideëele, behoorlijke of zuiver zedelijke recht, waarin rechtsgevoel noch stelligheid ontbreken, maar waarin deze zijn ontwikkeld tot de in de hoogere samenleving der geesten geldende (vrije) zedelijkheid en (zedelijke) vrijheid.

De vruchtbare onderscheiding van mr. ISRAËL DE HAAN tusschen recht dat recht en recht dat (slechts) orde-(maatregel) is, had in dit schema haar plaats kunnen vinden bij het reëele recht; de ordemaatregel stoelt op denzelfden wortel als de rechtsregel die recht is, maar

eenmaal stellig recht zijnde is ze voor de ontwikkeling van het ware recht der hoogere samenleving van geene beteekenis en verdwijnt als doode tak van den doorgroeienden boom. Mr. ISRAËL DE HAAN gewaagt ook van zuiver recht, van geestelijk recht, maar op zichzelf gesteld zegt dit niets en de in ons land op het gebied der rechtsphilosophie heerschende verwarring te bestendigen en te bevorderen is ver onder zijne macht.

Wij moeten de aankondiging van dit wetenschappelijk geval hier staken. Het had moeten en kunnen zijn de aankondiging van een rechtsphilosophisch geval. Is er wel éëne faculteit ten onzent zoo onphilosophisch als de rechtsgeleerde ? De dood is een natuurlijk gebrek van den ouderdom en zoo zullen de in onze nuchtere rechtsgeleerde wereld inheemsche misverstanden omtrent beteekenis en noodzakelijkheid der wijsbegeerte in het algemeen en omtrent de èn wetenschappelijk èn politiek onmisbare wijsbegeerte van het recht in het bizonder, den hongerdood der verouderde nuchterheid wel sterven.

Brengt de naaste toekomst op dit gebied ook door het werk der Internationale school voor wijsbegeerte te Amersfoort nieuw leven, dan vertrouwen wij dat mr. ISRAËL DE HAAN daaraan zal medewerken met die gaven, welke in zijn proefschrift tot ontplooiing zijn gekomen. Zij hebben o. i. geen ander voedsel noodig dan in overmaat te vinden is in BOLLAND's Collegium Logicum. Beoefening der nieuwere logica is ook voor haar gebod zonder genade. Ander voedsel, en hoeveel onverteerbaars namen zij reeds tot zich, zal hen, vreezen wij, slechts schaden.

Een en ander rechtvaardigt, meenen wij, de ietwat uitvoerige bespreking van dit geval in dit tijdschrift voor wijsbegeerte.

1 Jan. '17. P. TIDEMAN.

BOEKBESPREKING.

Twee opstellen van Dr. RUDOLF STEINER. I Geesteswetenschap en Geestelijke Stroomingen in onzen tijd. II Vooroordeelen uit vermeende wetenschap. Geautoriseerde vertaling uit 't Duitsch door T. J. S.

De „geesteswetenschap" is een methode tot het verwerven van „kennis omtrent de hoogere werelden". Deze definitie te vernemen heeft bij de hoorenden aanstonds drieërlei uitwerking. De meest-voorkomende is die der onvoorwaardelijke afwijzing; de minderwaarschijnlijke bij een intellektueel mensch van onze dagen is dat hij met een gevoel van nieuws- of weetgierigheid wordt aangedaan. Tusschen deze twee mogelijkheden staat die der sceptische gezindheid, waarin men denkt: ik voor mij hecht aan deze methode niet en heb daaraan geen behoefte, maar misschien dat zij voor anderen toch wel eenige waarde inhoudt; wij kunnen omtrent deze „hoogere werelden" nu eenmaal niet tot zekerheid komen langs den weg der verstandelijke bezinning; maar het valt niet te loochenen dat in het menschelijk bewustzijn vermogens kunnen sluimeren die verder reiken dan aan ons is bekend.

Wat in de geesteswetenschap waar is, is in ieder geval: het idealistisch standpunt. Terwijl de positivistisch gezinde mensch bij zichzelf overtuigd is van de werkelijkheid der verschijnselen en hij de ideëele wetmatigheid niet anders kan denken dan bij wijze van hulplijn ten behoeve van de teekening, geheel ten dienste staand van het objekt, zoo is voor idealistische zienswijs de verschijning niet meer dan symbool eener redelijkheid. Dit standpunt met zooveel overtuiging voor te staan als de „geesteswetenschap" doet, bevat veel grooter waarheid dan aan de geheele positivistisch-naturalistisch-materialistisch-moderne kortzichtigheid is eigen geweest. In Dr. R. STEINER heeft de geesteswetenschap bovendien een leider van groote gaven en van wijsgeerige scholing. En nu in onze dagen twee groote ontdekkingen gedaan zijn (het feit van 't onderbewustzijn en de beteekenis der oude godsdiensten) zijn

wij geneigd toe te geven dat er langs methodischen weg meer te ontdekken valt over de „hoogere werelden" dan waarvan de ons voorafgaande generatie heeft vermoed.

Nochtans biedt de lezing dezer twee opstellen niet veel verrassends. Want datgene dat juist onze belangstelling trekt wordt hier aanstonds weer losgelaten terwijl nadere verklaring daaromtrent noodig ware. De schr. zegt dat een der wegen tot de geesteswetenschap deze is: „een tot in de uiterste consequenties doordringend, alzijdig, grondig philosofeeren". Deze uitspraak eischt nadere uiteenzetting, maar deze blijft vrijwel achterwege. Wel wordt gezegd dat voor den onderzoeker op de hoogere gebieden ernstige denkarbeid de beste steun is dien men zich denken kan; maar hier is niet meer gezegd dan een waarschuwing voor den „onderzoeker" om niet zonder alle logische voorstudie aan het werk te gaan. Een weg *tot* de geestesverwantschap en *uit* de filosofie en daarmee niet gewezen, evenmin als de wijsgeerige noodzakelijkheid der „geesteswetenschap" zelve bewezen wordt, wat zou moeten gebeuren indien de uitspraak van Dr. S. gegrond ware. Wat bovendien in dit en dergelijke opstellen treft is dat ze blijkens hun geheele opzet en behandeling zich richten niet tot de hooger-intellektueelen, maar tot een publiek van diletanttische ontwikkeling.

Mijn besluit na wat ik van Dr. S. las is dit: in den menschengeest liggen perspektieven en vermogens, waarvan ook de oude godsdiensten geweten hebben, maar de opwekking van deze is niet bevorderlijk voor de algemeene kultuur, zij is een zaak van partikuliere belangstelling binnen de gesloten kringen. Zij heeft geen openbare beteekenis. De wijsbegeerte daarentegen heeft een openbare taak voor de huidige beschaving.

B. DE H.

Dr. A. PANNEKOEK. De wonderbouw der wereld. Amsterdam S. L. VAN LOOIJ.

Hoewel dit boek niet een wijsgeerig onderwerp heeft, ben ik toch zeer geneigd het in deze rubriek aan te kondigen om zijn loffelijke eigenschappen. De schrijver die in wetenschappelijke degelijkheid niet onderdoet voor één zijner collega's heeft de reeds meermalen behandelde stof, besproken als wetenschappelijk kunstenaar. Hij maakt zijn boek tot een levend werk en laat het spreken. Het is door stijl, door litteraire wending en door ingevoegde opmerkingen dat zijn boek deze eigenschappen heeft. De astronomische stof kan, zooals hier blijkt, ook anders behandeld worden dan met het oog op examenstudie! zij heeft een groote aantrekkelijkheid en zeker is hij een beminnelijk mensch die aan deze stof haar aantrekkelijkheid laat en den lezer vergunt zich in haar te verheugen en niet maar daarover zwaarwichtige rimpels te trekken in zijn voorhoofd. Het hoofdstuk „dag en nacht" bijv. vangt aan met eenige beschrijvende woorden van morgenschemering en zons-

opgang ; nu „verdwijnt de duisternis op aarde en ook de slapende dierenwereld ontwaakt". Ook wordt hier verwezen naar andere opvattingen van het zonnestelsel, niet om de ongelukkigen die niet eens wisten dat de zon in 't middelpunt van ons stelsel staat te verachten, maar om op levende wijze zelf aan het denken over de wereld mee te arbeiden. „Wie de wetenschap als een levende zelfverworven waarheid in zich wil opnemen, moet deze trappen van ontwikkeling zelf nog eens doorloopen". Dr. P. eischt uitdrukkelijk „waardeering van de vroegere ontwikkelingstrappen der wetenschap". Wij juichen deze opvatting van harte toe. Zij helpt mede om de menschen te verlossen uit den waan der positivistische wetendheid ; een verlossing juist zoo noodig voor het publiek waartoe de Schr. zich wendt. Dat al ons weten een arbeid is van den menschengeest, door generaties heen zich ontwikkelend en nog maar halverwege den weg tot nieuwe en ruimere inzichten — een Schr. die van deze waarheid doordrongen is en tevens met zoo klaren schoonheidszin over zijn onderwerp schrijft, dien geven wij gaarne ons gehoor.

B. DE H.

C. KAPTEIJN-MUIJSKEN. Levensrichting van dezen tijd. Verzamelde opstellen. Uitg. door de Maatsch. voor goede en goedkoope lectuur. Amsterdam.

In dit bundeltje zijn verzameld drie opstellen over persoon en werken van HEBBEL ; twee over den oorlog, en een geheeten : Inleiding tot een nieuwe Ethiek. Het laatstgenoemde stuk is uitermate aktueel. Zeer velen, en niet de minst begaafden onzer tijdgenooten, houden zich overtuigd dat wij staan in een kentering der tijden, waarbij nieuwe verhoudingen op gebied der samenleving, zedelijkheid, religie, ook der kunstzinnigheid zullen geboren worden. De bijval door een geniaal warhoofd en verfijnden barbaar als NIETZSCHE is, ingeoogst, de sympathie voor dezen hyper-aristokratischen revolutionair en bijbelschen pamflettist, bewijst dat er iets is losgeraakt in de intellektueele wereld, en meer dan *iets ;* en de huidige oorlog bewijst de rest. Terecht zegt dan ook de Schrijfster „dat het oude verband dat menschen en dingen tezamenhield verbroken is voor nog het nieuwe verband zich voldoende bevestigd heeft". Tevens schijnt mij de verklaring juist dat een nieuwe ethiek noodig is geworden wegens „het ontoereikende, ja zelfs demoraliseerende van geboden en wetten wier grondslagen zijn ondermijnd" en wegens „de wanorde ontstaan door revolutioneering onzer materieele en ideëele levensvoorwaarden, de anarchie in de nieuwe begrippen en bestrevingen zelf". De Schr. gewaagt van den „chaos van den modernen tijd in al zijn stuwing en tegen-stuwing, en al zijn toekomst-beloften en toekomst-gevaren. Dat zij de moraal in het middelpunt der kultuur stelt is een opvatting, die tegenover de aesthetiseerende een-

zijdigheid der van alles losgemaakte kunstverheerlijking, beslisten bijval verdient. Toch brengt m.i. de studie van Mevrouw Kapteijn ons niet verder dan deze bepaling van den nood der tijden ; en mist haar betoog de klaarheid en haar stijl de vastheid noodig tot een opbouwend werk. De woorden „levensleer" en „zedelijkheid" worden naar eigen verklaring als synoniemen gebruikt, en de definitie van de „nieuwe Ethiek" mist het pregnant karakter waardoor zij in staat is tot aanbrengst van helderheid bij de lezers. „Ethiek is voor mij de leer eener krachtige Levensontwikkellng door middel van karakter-eigenschappen ; een Levens-techniek, een Levens-kunst als het ware, die als elke andere kunst, opleiding, inspanning en oefening vereischt". Men bespeurt niet slechts aan de invoegsels „voor mij" en „als het ware" dat de Schrijfster geen vaste lijnen trekt, maar vooral aan de zwevendheid der uitdrukking zelve.

De lezer gist wat bedoeld is, maar betreurt aanstonds dat hier de helderheid der bezinning ontbreekt. Is Ethiek de leer des levensontwikkeling, dan stelt zij vast beginsel en methode van ontwikkeling, zij zoekt naar de waarheid van het leven ; het woord „krachtig" is hier niets dan een afzwenking van het begrip. De levensleer als *begrip* des levens een *techniek* te noemen is ten eenen male onjuist ; techniek betreft de uitvoering en in praktijk-brengst eener theorie. Mevr. K. begint haar verhandeling met te zeggen dat „een hernieuwing der Ethiek niet denkbaar is zonder hernieuwing van Levensvisie, Levensbeschouwing". Afgezien van de mindere juistheid der term „visie" welke uitsluitend aesthetischen zin heeft, vraag ik hoe met mogelijkheid deze levensbeschouwing kan worden gegeven in een wetenschap die als „techniek" wordt aangeduid en waarin dus alle begrip van des levens zin is uitgesloten.

Wanneer dan de Schr. moet uitleggen waarin het nieuwe dezer ethiek bestaat verklaart zij slechts waardoor dit nieuwe is noodig geworden (het nieuwe in deze ethiek is een gevolg van enz.) Deze onvastheid van het begrip is zoo herhaaldelijk aanwezig in het opstel van Mevr. K. dat ik daarop wijzen moet, te meer omdat de chaos der meeningen, waarover ook zij schrijft, niet kan overwonnen tenzij de schrijvers een volkomen beheersching der stof en doorzichtigheid der behandeling aan den dag leggen. Dat in dit opstel een tekort is aan wijsgeerige bezinning blijkt ook uit uitspraken als deze : dat de Natuur in de intelligentie der menschheid de Rede schept, en dat de opheffing der tegenstrijdigheden in de hooger eenheid, te vinden is in de Natuur zelve. De schr. zegt : „die *ik meen dat* te vinden is in de natuur zelve" (cursiveering van mij).

De term „ik meen" staat hier weer als aanduiding der onbelijndheid van het begrip. Daarmee verzekert men slechts de subjektiviteit van een oordeel, waaraan algemeenheid van strekking ontbreekt. Maar waartoe dan dergelijke uitspraken gegeven over zoo belangrijk materie, indien zij met een „ik meen" moeten worden verontschuldigd ? Inder

daad beseft de Sch. terecht dat zij met dit Natuur-begrip is gebleven in het oude Naturalisme der 19e eeuw, van welks onmacht wij hartsgrondig overtuigd zijn. Het moderne bewustzijn gaat op andere wegen en wij zouden waarlijk wenschen dat deze Schrijfster, die in haar opstel juiste en waardevolle uitspraken invlecht, een diepere wijsgeerige scholing bezat. B. DE H.

Dr. W. MEIJER, De Rozekruisers of de vrijdenkers der 17de Eeuw. Haarlem, ERVEN F. BOHN.

„Er zijn, aldus Dr. MEIJER, in de inleiding van dit geschrift, geheele richtingen mythisch geworden en tot de sprookjeswereld verwezen, omdat het verhaal van hun bestaan door de tijdgenooten is overgelaten aan de onkundige, wonderzuchtige menigte. Tot die, door gebrekkige overlevering voor ons bijna onkenbaar geworden overblijfselen der menschelijke beschavingsgeschiedenis, behoort de secte der Rozekruisers". De wetenschap heeft tot heden toe aan het bestaan dezer secte getwijfeld. De kerk bleef haar uitermate vijandig en de staatslieden beschouwden haar als van geener waarde.

Toch heeft deze beweging onmiskenbaar haar waarde en deze is tweeërlei. Vooreerst is zij een bemoeiing met „het occulte" en een handhaafster en voortzetster der occulte tradities van de Middeleeuwen. Deze beteekenis te miskennen, of met de kortzichtigheid der weleer officieele wetenschap daarover den staf te breken gaat niet aan. Het is aan allen bekend dat er een gebied is van psychische werkingen, dat niet aan de dagzijde van ons bewustzijn ligt. Ten tweede is de Rozekruiserij, zooals Dr. M. in den titel van zijn geschrift aangeeft, een beweging van vrije gedachte en neemt zij dus een plaats in in de geschiedenis des menschelijken geestes.

Dr. M. heeft zijn overzicht bepaald tot het laatste gezichtspunt. Het vrijdenkerschap der Rozekruisers bestaat hierin, dat zij zonder bemiddeling der geestelijkheid het heil in 't vooruitzicht stellen, de scolastische methode en de kerkelijke wereldbeschouwing verwerpen. Zij hebben hun bestaan en bedoelingen aan de wereld bekend gemaakt in een geschrift Fama Fraternitatis Roseae Crucis, in 1614 gepubliceerd te Cassel. Hierin blijkt onder meer, dat het der broederschap te doen was om een hervorming der geheele wereld, vrede voor alle volken door eenheid van geloof, opheffing van armoede en ellende, en verlossing van allerlei kwalen, door magische middelen. De bronnen door Dr. M. geraadpleegd zijn de vlugschriften der eerste Rozekruisers en eenige latere werken, aanwezig in de Klossiaansche Bibliotheek te 's-Hage.

Achtereenvolgens handelt de schrijver over: het ontstaan, de standaardwerken en het zinnebeeld der R. C.; over hun optreden in Spanje

Duitschland, Frankrijk, Nederland en Engeland. Vele wetenswaardigheden heeft Dr. M. in zijn boekje meegedeeld. Dat hier nog maar pionierswerk gedaan is, erkent de Schr. zelf; gaarne hadden wij gezien dat hij zijn vondsten meer tot een geheel had verwerkt. De geschiedschrijving eischt een nader onderzoek waarbij de beteekenis dezer strooming voor rationalisme en mystiek, wijsbegeerte en godsdienst wordt uiteengezet. Het werkje van Dr. M. bevat nog niet meer dan een reeks van aanteekeningen tot dit doel dienstig. Met Torrentius treedt het Rosekruiserwezen in onze kunstgeschiedenis op, en ook Spinoza heeft met deze strooming verband gehouden. In het theologisch-politisch traktaat werkt hij in de richting hunner vrij-godsdienstige idealen mee. B. de H.

Spinoza — Jacobi — Lessing. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Literatur und Philosophie im 18 Jahrhundert. F. C. van Stockum.

In dit boek, een proefschrift ter verkrijging van den graad van Doctor in de Wijsbegeerte heeft de schrijver zich ten doel gesteld uit een te zetten in hoever Jacobi er in geslaagd is, Lessings Spinozismus te bewijzen en tevens uit te maken (sinds Kant heet dat „kritisch darzustellen") of Jacobi's eigen opvatting van Spinoza's leer juist is geweest.

Zoowel in de geleerde wereld als in het gewone alledaagsche leven, heerschen soms gedurende langen tijd vooroordeelen, die men onnadenkend door herhaling helpt voortleven. Daaronder behoort een zekere hooghartige veroordeeling van Jacobi, den man die aan Spinoza's leer door zijne Brieven aan Mendelsohn een vernieuwde belangstelling voor goed verzekerd heeft. Dr. van Stockum heeft deze beweging tot onderwerp zijner Dissertatie gekozen.

In mijn verslag omtrent de lotgevallen van het Spinozahuis 1915—1916 heb ik reeds uitvoerig over dit werk gesproken, hier wensch ik slechts een punt te behandelen dat voor elken Spinozakenner van groot belang moet zijn.

Op juiste en aantrekkelijke wijze heeft Dr. van Stockum zijn onderwerp behandeld, zoodat zijn dissertatie ons toeschijnt dit belangrijk tijdstip in de Duitsche letterkunde eerst recht in 't ware licht geplaatst te hebben.

Om redenen die den schrijver persoonlijk betreffen is zij in het Duitsch gesteld.

Nu tegenwoordig de belangstelling in onderwerpen als het onderhavige ook gewekt is in kringen, die niet zooals de wetenschappelijke wereld met 't Duitsch vertrouwd zijn, zou 't evenwel aanbeveling verdienen, het boek ook in 't Hollandsch uit te geven, wat misschien

wel als de plicht der Groningsche Universiteit beschouwd zou kunnen worden.

Men zou daarmede tevens een weldaad bewijzen aan al die wetenschappelijke mannen die voortaan geen Duitsch meer willen lezen. Maar om op de hoofdzaak terug te komen. JACOBI verstond SPINOZA goed, maar stond voor een moeilijk vraagstuk.

Hij kon niet ontkennen, dat in diens stelsel het Godsbegrip een belangrijke plaats inneemt. Volgens zijn overtuiging was echter tegelijkertijd dit Godsbegrip niet te rijmen met den voor zijn gemoed onontbeerlijken godsdienst en daarom moest zijn hart SPINOZA's leer verwerpen, hoewel zijn verstand inzag dat er niets tegen in te brengen was. Dit was een eerlijke al was 't geen logische gevolgtrekking.

Tot op zijn tijd hadden de theologen SPINOZA altijd eenerzijds van atheismus beschuldigd, omdat zijn Godsbegrip van 't hunne hemelsbreed verschilde, of anderzijds het 5de deel der Ethica in mystieken zin verklaard om zoodoende den godsdienst te redden. Ménager le chèvre et le chou.

In den ouden tijd geloofde de mensch dat er verschillende Goden konden bestaan, maar dat zijn God toch altijd de machtigste was.

Een sprekend getuigenis daarvoor is de wedstrijd van ELIA met de Baalpriesters en de hulp door de Goden in den Ilias aan hun verschillende gunstelingen verleend.

Dit denkbeeld is tot in onzen tijd blijven leven.

Daarop volgt een tijdperk waarin het ware geloof zelfs het bestaan van andere Goden loochent en ten slotte komt een meestal twijfelzuchtige tijd waarin aan elk Godsbegrip zijn betrekkelijke waarde wordt toegekend.

Hier wordt de dogmatiek door vergelijkende godsdienstwetenschap vervangen.

Het eerste tijdperk brengt altijd strijd mede tegen andere volken.

Het tweede tijdperk brengt in zijn gevolg het vervolgen van andersdenkenden en wordt de grondslag van de Inquisitie. Men vooronderstelt daarbij dat die het geijkte Godsbegrip niet deelt tevens een nietswaardig en onzedelijk mensch moet zijn. Dit wordt met zoovele woorden uitgesproken in Psalm 10 en 53, waar het woord „dwaas" een onjuiste vertaling is.

SPINOZA die de religie wilde vervangen zien door de ethica wierp terecht de beschuldiging van Atheisme met verontwaardiging van zich af, maar erkende tevens dat daarmede het geloof dat hij altijd obedientia noemde vervallen was. Men zie hierover de 34ste Aanteekening van het Theol. Pol. Tractaat.

Wie God wel begrijpt, kan hem niet dienen was de slotsom van zijn betoog, waarin lag opgesloten dat wie God diende hem niet waarlijk kon liefhebben.

Deze waarheid was en is nog zoo weinig bekend, dat de meeste theo-

logen zich thans nog daarin vergissen, vooral sinds zij 't woord godsdienst door religie hebben vervangen.

Een woordenstrijd zooals velen meenen, is het niet. Het woord „God" laat zich omschrijven en wel 't best op de wijze van ANSELMUS, „Deus est quo majus cogitari nequit", waaruit terstond volgt dat er even zoovele Godsbegrippen zijn als er verschillende verstandelijke vermogens bestaan.

Hoezeer het der menigte nog onmogelijk is te waardeeren wat buiten hùn *Godsbegrip* valt, blijkt uit de meening der onontwikkelden onder ons, die altijd schelden op ieder die zich een persoonlijk God denkt, en op die theologen, welke nog altijd de Mahomedanen ongeloovigen noemen, een godsdienstige richting die meer dan eenige andere geloovig verdient te worden genoemd. In JACOBI's tijd was men nog niet daar over heen, en eerst in onzen tijd is na de verspreiding van het Boeddhisme dit wanbegrip langzamerhand overwonnen.

Ais we dit kritieke punt recht gezet hebben, en met JACOBI erkennen dat het Godsbegrip in SPINOZA's wereldbeschouwing voorop staat, maar volstrekt niet voert tot wat de menschen godsdienst noemen omdat het daartoe te verheven is, zullen velen met groot nut van deze dissertatie kennis nemen en leeren inzien dat JACOBI's opvatting van SPINOZA's leer verre boven dien van den agnostischen LESSING te verkiezen is.

Vooral de heldere uiteenzetting van dit laatste, heeft mij buitengewoon in het onderhavige werk getroffen. W. M.

SPINOZA's beoordeeling en invloed in Duitschland van 1677 tot 1750. Dr. TH. C. VAN STOCKUM.

Deze openbare les door den schrijver als privaat docent gehouden, bevat een zeer uitvoerig overzicht over SPINOZA's invloed op de Duitsche litteratuur, een onderdeel van de door hem aanvaarde taak om les te geven in de geschiedenis der nieuwere wijsbegeerte.

De schrijver meent dat de wijsbegeerte de letterkunde en omgekeerd de letterkunde de wijsbegeerte beinvloedt.

Het eerste is zeker waar, het tweede alleen dan wanneer men met den titel van wijsgeer het niet al te nauw neemt zooals de Franschen b.v. hebben gedaan ten opzichte van ROUSSEAU en VOLTAIRE.

Inderdaad wordt de volksgeest alleen beheerscht door godsdienst en wijsbegeerte en deze drukt zich in de letterkunde uit.

De dichters vooral, hebben weinig met wijsbegeerte uit te staan. Zij zijn profeten en zien de waarheid geheel anders dan 't den wijsgeer mogelijk is.

Letteren en wijsbegeerte laten zich behalve in academische programma's bijzonder slecht bij elkander voegen.

SPINOZA's wijsbegeerte was in Holland geboren, waar de theologen

de openbare meening beheerschten. Eenmaal door hen veroordeeld kon er van hem geen goeds gezegd worden.

Te Leiden wordt een brief bewaard van WITTICHIUS die een ernstige kritiek van SPINOZA's Ethiek onderhanden had, maar dien niet durfde uitgeven, uit vrees voor de menigte die elk ander woord dan afschuw en verwerping den schrijver als de snoodste misdaad verweet.

Een COLERUS die zich uitgeput had in schimpwoorden op SPINOZA's leer, maar eerlijk genoeg SPINOZA's karakter niet had aangetast werd een jaar na de uitgave van zijn Opstandigspreek verzocht zijn ontslag te nemen. Waarom, wordt er niet bij gezegd. In elk geval moest hij naar Rijswijk verhuizen.

Zoo ging het ook in Duitschland.

Men durfde eenvoudig niet te zeggen dat men Spinozist was.

Het sterkste voorbeeld daarvan is LEIBNIZ die openlijk verkondigde dat hij in staat was alle Christelijke leerstukken redelijk te verklaren en daarom in zijne voor publicatie bestemde werken voor SPINOZA's arbeid den gepasten afschuw vertoonde.

Gelukkig blijkt uit zijn nagelaten papieren dat hij in stilte geheel anders over den verketterden denker dacht.

Toen en nog een eeuw daarna was het de godsdienst die het oordeel der menschen benevelde.

Toen dus ten gevolge van JACOBI's schrijven SPINOZA's leer openlijk en eerlijk besproken werd en door Duitschlands eerste denkers bestudeerd, toen eerst verrees zijn welgelijkend beeld aan den geestelijken horizon waarachter het tot dien tijd onder de wolken van traditie en menschenvrees schuil was gebleven.

In Holland was na 1677 geen vertaling zijner werken verschenen tot dat Dr. GORTER en ik in 1895 tegelijk dit werk ondernamen. Dit is wel het beste bewijs hoelang de nagedachtenis van SPINOZA geminacht werd al moet men hierbij niet vergeten wat te voren door Prof. J. VAN VLOTEN tot verspreiding der Spinozistische denkbeelden was verricht. Met genoegen zien wij in Groningen de studie van SPINOZA's leer zich vernieuwen, al deed het ons leed van Dr. VAN STOCKUM op blz. 15 te vernemen dat SPINOZA's leer tot grof egoisme leiden zou.

Als begrip is „suum esse conservare" zeker 't meest egoistische wat men denken kan, als daarbij echter geleerd wordt in Eth. IV. 18 dat geen menschwaardig bestaan mogelijk is dan door in vrede te leven met zijn medemenschen, dan wordt daardoor de menschenliefde op eigenbelang gevestigd, de sterkste drijfveer die den mensch tot handelen dwingt, een kracht waarvoor liefde of bevel zeker in alle opzichten de vlag moet strijken.

W. M.

LEIBNIZ' Deutsche Schriften. I. Muttersprache und völkische Gesinnung. II. Vaterland und Reichspolitik.

LEIBNIZ' Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Leipzig. FELIX MEINER 1916.

Gelijk bekend, was LEIBNIZ een universeel genie, een encyclopaedisch geleerde, zooals de wereldgeschiedenis er slechts zeer weinige heeft aan te wijzen. Maar deze ARISTOTELES der 17de eeuw was daarom nog geen abstrakt kamergeleerde of iemand als HEGEL, die zich bij zijn studiën niet het geringste aantrok van den in zijn onmiddellijke nabijheid geleverden slag bij Jena, door welken het lot van zijn vaderland beslist werd. Neen, verre van alleen zich te verdiepen in geleerdheid en wetenschap, wilde LEIBNIZ ook op het wereldtooneel van zijn tijd een nuttige rol spelen en trachtte hij mede te werken tot de nationale verheffing zijner landgenooten. Bij al zijn geleerdheid en reusachtige werkkracht was LEIBNIZ geen schrijver van dikke boeken. Dit lag niet in zijn aard; zijn bewegelijke geest richtte zich liever onmiddellijk tot bizondere personen en tot de beroemdste geleerden van zijn tijd, om hen te overtuigen van wat hij waar en goed achtte of om invloedrijke en machtige vorsten te bewegen tot bepaalde politieke of oeconomische maatregelen en hen te prikkelen tot allerlei hervormingen in staatsbestuur en maatschappelijk leven.

Zoo ook zocht hij bij te dragen tot de verheffing van zijn in menig opzicht sterk bij de omringende natiën achtergebleven vaderland. Niet slechts politieke instellingen konden daartoe dienen, maar ook vele andere stoffelijke en geestelijke beschavingsmiddelen. En als een der voornaamste van die nationale geestelijke waarden beschouwde LEIBNIZ de *taal*, die volgens hem, met overbrugging van staatkundige landgrenzen, het Duitsche volk moest vereenigen tot één groote onderlinge gemeenschap. In Frankrijk had reeds in 1635 de geniale RICHELIEU de Académie française gesticht, wier taak het was der Fransche taal vaste regels te geven, haar te zuiveren en haar rijk aan uitdrukkingen te maken, geschikt om tot voermiddel te dienen aan kunsten en wetenschappen. Zoodoende wist het Fransch zich los te maken van het Latijn; verscheen in 1694 de eerste uitgave van het groote woordenboek der Fransche taal; werd er sedert 1666 in de „Journal des Savants" het eerste wetenschappelijke tijdschrift gedrukt in een moderne taal, en ging zelfs de Académie des Sciences, in 1666 door COLBERT — vier jaren na eene soortgelijke stichting in Engeland — in 't leven geroepen, in 1699 de Fransche taal bezigen voor hare verhandelingen en publicaties.

Ook Engelschen, Italianen, Spanjaarden en Hollanders waren reeds lang aangevangen schoone en belangrijke boeken in eigen taal te schrijven en uit te geven. Maar in Duitschland was men in dat opzicht lang niet zóóver; en nu was het LEIBNIZ' hoop en streven ook dáár iets dergelijks tot stand te zien komen en er de eigen taal in de wetenschap

te zien ingevoerd. Zeer spoedig zeer zeker zou die wensch niet vervuld worden ; want sedert het midden der 17de eeuw had in Duitschland het Fransch een geweldigen invloed verkregen in de briefwisseling, het gezellig verkeer en de lectuur der beschaafde standen : oppermachttig was het daar overal in gaan doordringen, terwijl in de wetenschap het Latijn nog steeds de heerschappij voerde. De bekende THOMASIUS was de eerste hoogleeraar, die in 1687 het waagde in Leipzig academische voordrachten te houden in de landtaal tot ergernis van velen, en eerst langzamerhand werd die taal gebruikt in de gedrukte boeken. In 1616 bedroeg het aantal in 't Duitsch gedrukte geschriften in Duitschland nog slechts $^1/_3$ van het totaal aantal, een eeuw later in 1716 was dit geklommen tot $^2/_3$, en aan het einde der eeuw in 1780 tot $^9/_{10}$.

Bij het ijveren nu van LEIBNIZ voor het gebruik der moedertaal mag het zeker verwondering baren, dat hijzelf ondanks die aanprijzing zich in zijn geschriften slechts weinig daarvan bediend heeft. Immers men heeft uitgerekend, dat minder dan $^1/_{12}$ gedeelte van zijn werken in het Duitsch is geschreven. De zich hier voordoende tegenspraak tusschen theorie en praktijk evenwel is verklaarbaar uit de heerschende toestanden van den toenmaligen tijd. Voor het grootste gedeelte bestaan de schrifturen van LEIBNIZ uit *brieven ;* en deze zijn gericht òf aan buitenlanders, tot wie hij zich wel in 't Latijn of Fransch moest richten om verstaan te worden, òf aan binnenlandsche vorsten of hooggeplaatsten, aan wie hij genoodzaakt was in 't Fransch te schrijven. Verder bestonden er nog geen geleerde tijdschriften, waarin hij zijn verhandelingen in Duitsche taal had kunnen inzenden, terwijl de boekhandel nog weinig te vinden was voor Duitsche geschriften van wetenschappelijken aard, die slechts op een uiterst beperkten afzet mochten hopen.

Desondanks bestaat er toch een aanzienlijk aantal manuscripten van LEIBNIZ in zijn moedertaal ; en het is vooral door de bemoeiingen van ONNO KLOPP, dat vele daarvan in de jaren 1864—84 zijn in 't licht gegeven. En thans is het Dr. WALTHER SCHMIED—KOWARZIK, leerling van DILTHEY en docent aan de Universiteit te Weenen, die van die *Duitsche* geschriften eene nieuwe uitgave bezorgt, en wel in een 8-tal deeltjes van de smakelijke uitgave der Philosophische Bibiliothek, van welk achttal tot dusverre twee zijn verschenen bij gelegenheid van de 200jarige herdenking van LEIBNIZ' sterfdag op 14 Nov. 1716. Vóór het titelblad van het eerste deeltje is een minder fraai portret van den wijsgeer afgedrukt uit de verzameling van EMILE MEYERSON te Parijs.

Wat het tweede deeltje betreft, om niet te uitvoerig te worden in deze aankondiging, zullen wij daarover niet veel meer zeggen. Slechts op één punt uit LEIBNIZ politieke voorstellen willen wij hier even wijzen als op een voorbeeld hoe onze wijsgeer in menige aangelegenheid blijk gaf van een helder vooruitblikkend inzicht. In het jaar 1671, toen LEIBNIZ nog slechts den leeftijd van 25 jaren bereikt had en toen LODEWIJK XIV op het punt stond Holland aan te vallen,

dat zich met Engeland en Zweden tot een tegen hem gerichte triple-alliantie had verbonden, trachtte onze wijsgeer den vrede in Europa te handhaven en Frankrijk's imperialistisch streven in andere banen af te leiden door het als een vruchtbaar veld voor zijne bemoeiingen te wijzen op *Egypte*, waar het Mohammedanisme kon worden bestreden en eene voor de toekomst hoogst gewichtige koloniale politiek kon worden nagestreefd. Hoezeer inderdaad LEIBNIZ van dit denkbeeld vervuld was, blijkt uit de groote Latijnsche verhandeling (Justa dissertatio), die hij daaraan wijdde, evenals uit een paar kleinere geschriften („Consilium Aegyptiacum" en „De expeditione Aegyptiaca epistola"), welke alle gezamenlijk in 1864 door OTTO KLOPP zijn uitgegeven. In Parijs verzocht hij bij de regeering om een onderhoud over die aangelegenheid; en toen hem dit werd ingewilligd, reisde hij in het vroege voorjaar van 1672 voor dat doel naar de Fransche hoofdstad, maar zonder veel resultaat te bereiken; want de Fransche monarch was van oordeel dat een godsdienstoorlog als die tegen de Turken sedert LODEWIJK DE HEILIGE uit de mode was geraakt en hij werd evenmin bereid gevonden om den voorgenomen oorlog met Holland op te geven.

Zoo werd naar LEIBNIZ' raad niet geluisterd. Tevergeefs betoogde hij, dat Egypte te beschouwen was als de voornaamste landengte der aarde, de brug tusschen Oost en West, die niet ten onrechte eerst door ALEXANDER, later door de Romeinen en eindelijk door de Turken was in bezit genomen. Wie deze poort naar het Oosten wist te bezetten, had den weg naar gansch Indië in handen en den handel daarop met al zijn onmetelijke voordeelen. Hij kon dien handel zoowel geheel afsluiten, als hem bevorderen door een kanaal van de Roode Zee naar den Nijl of naar de Middellandsche Zee. Evenzoo dacht Napoleon er in 1798 over; maar zijn expeditie naar die landen droeg geen blijvende vruchten, en zoo was het aan Engeland voorbehouden in 1882 het oorspronkelijk denkbeeld van LEIBNIZ te verwezenlijken en Egypte voorgoed te bezetten.

Nu wij toch met LEIBNIZ bezig zijn, willen wij meteen de aandacht vestigen op de nieuwe uitgave bij dezelfde firma — in denzelfden druk en hetzelfde formaat als de zooeven besproken boeken — van de „Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand". LOCKE's „Essay concerning human understanding" was in Londen verschenen in het jaar 1690 en beleefde nog vóór het einde der eeuw een drietal verdere drukken. Naar den 4den druk werd eene Fransche vertaling bezorgd door Pierre Coste, welke te Amsterdam 't licht zag in 1700; en het is deze vertaalde uitgave, welke aan LEIBNIZ schijnt gediend te hebben voor zijne bestudeering van LOCKE's philosophie, die hem aanleiding gaf tot het schrijven van zijn „Nouveaux Essais sur l'entendement humain". Ondanks den grooten omvang van dit geschrift schijnt hij het in korten tijd te hebben voleindigd in verloren uren, waarin hij niet op reis was of in Herrenhausen verblijf hield.

Voor de bedoeling welke hij had met het schrijven der Essais, is tee-

kenend eene passage uit een brief aan genoemden heer Coste van 16 Juni 1707. Hij zegt daarin het volgende : „De groote verdienste van den heer LOCKE en de algemeene achting die zijn werk zich zoo terecht heeft verworven, hebben mij er toe gebracht eenige weken er aan te besteden, opmerkingen bij dit belangrijke werk te maken, in de hoop deze den heer LOCKE zelf te kunnen mededeelen. Zijn dood evenwel is oorzaak dat ik mijne beschouwingen voor mij heb gehouden, ook al zijn zij tot een afgesloten geheel geraakt. Mijn doel was veeleer de vraagstukken zelve te belichten dan wel de meeningen van een ander te weerleggen."

Zoodoende bleven de Nouveaux Essais, die de vraag behandelen naar den oorsprong en de waarde onzer kennis en die nevens de Theodicee de hoofdbron vormen voor de kennis van LEIBNIZ' wijsbegeerte, niet minder dan een halve eeuw lang na des schrijvers dood in manuscript, om eerst in 1765 door zekeren R. E. RASPE te worden uitgegeven in de Fransche taal waarin zij geschreven waren. Naar het schijnt heeft toen LESSING reeds met het plan rondgeloopen eene Duitsche vertaling van het boek te bezorgen, maar van dat plan is nooit iets gekomen. Eerst veel later is zulk een vertaling tot stand gebracht door SCHAARSCHMIDT ; en met gebruikmaking daarvan is thans het werk opnieuw uitgegeven door ERNST CASSIRER, welke zoo talrijke en aanzienlijke wijzigingen in de overzetting meende te moeten aanbrengen, dat men gevoegelijk spreken kan van een *nieuwe* vertaling, terwijl deze daarenboven is verrijkt met eene vrij uitvoerige inleiding van de hand des bewerkers.

WIJNAENDTS FRANCKEN.

FELIX ORTT. De invloed van den oorlog op de ethiek. Purmerend, J. MUUSSES.

Aan de Redactie van dit tijdschrift werden een paar korte geschriften ter bespreking toegezonden, waarvan zoowel de actualiteit van hunnen inhoud als de omstandigheid dat de oorlog zoo rijke stof biedt voor philosophische bespiegeling, een ietwat omvangrijker aankondiging mogen rechtvaardigen dan de omvang dier geschriften zelf zou doen verwachten.

Het vlugschrift van den heer ORTT vormt het eerste nummer eener reeks van oorlogsmonographieën onder den gemeenschappelijken titel „De invloed van den oorlog op onze samenleving". De schrijver wil, naar hij zegt, slechts vliegerswerk verrichten en met zoeklichten werken; zijn doel is „niet zoozeer te bewijzen, te overtuigen of te overwinnen dan wel tot nadenken te prikkelen" (pag. 21). Nu biedt inderdaad de oorlog tal van belangwekkende ethische gezichtspunten en verschijnselen als moreele verblinding, goedpraten van klaarblijkelijk onrecht, verdachtmaking door laster en leugen der pers, toepassing eener dub-

belmoraal al naargelang het vrienden of vijanden betreft enz. Gedurende dezen oorlog vertoont zich de menschelijke natuur zeker niet in haar voordeeligst licht; en waar al vele der ten toon gespreide ontaardingsverschijnselen te wijten mogen zijn aan de zeer bizondere omstandigheden, daar blijft toch in ieder geval de vraag over, in hoeverre die verderfelijke invloed ook *na* den oorlog blijvende sporen zal achterlaten.

De praktische ethiek of zedeleer is een produkt van de zich ontwikkelende samenleving. Zij is eene variabele grootheid, die onderhevig is aan langzame wijziging, een heterogeen mengsel van uit verschillende bronnen ontsproten inzichten omtrent goed en kwaad. De voorstelling, als zoude er een absolute objectieve maatstaf zijn aan te geven voor eene algemeengeldige zedelijke beoordeeling, berust op eene illusie. Zelfs de Bijbel kan te dien opzichte niet tot onfeilbaar richtsnoer dienen, opgebouwd als deze is uit eene min of meer willekeurig bijeengevoegde verzameling van geschriften van zeer verschillenden oorsprong en karakter; en worden al de bijbelteksten aangevoerd als „Gods woord", dan geschiedt dit geenszins zonder eene daaraan toegevoegde subjectieve dogmatische uitlegging volgens eigen opvattingen.

Veeleer dan in een bepaald geschrift, is een criterium voor wat wij als goed en kwaad beschouwen volgens den heer Ortt te zoeken in het *geweten*. Maar ook dit vertoont geenszins een standvastig en onveranderlijk karakter: het kan zich ontwikkelen of afstompen, en ook hierin is een absolute maatstaf voor goed en kwaad niet te vinden. Desondanks blijft het nog de beste en meest betrouwbare gids. Dit geweten nu leert ons, dat het hoogste ethisch beginsel in de onderlinge verhouding tot onze medemenschen gelegen is in *naastenliefde* d.i. *eenheidsdrang*, m. a. w. in eene overwinning onzer zelfzucht en eene bevordering van het welzijn alsmede vermindering van het lijden van andere levende wezens.

In het tweede gedeelte zijner brochure toont de schrijver zich een ijverig neo-vitalist op het voetspoor van Hans Driesch. Maar om niet te uitvoerig te worden zullen wij hem in die uiteenzettingen omtrent de entelechie of ordenend wereldbeginsel, alsmede omtrent de *staatsziel* in onderscheiding van de *individueele* ziel niet volgen. Volgens Ortt is de mensch een mengsel dier beide zooeven genoemde zielen; maar de staatsziel staat in hare eigendommelijke moraal veel lager dan de individueele moraal. Aan den staat onderwerpen wij ons uit nuttigheidsoverwegingen en uit berekening; de volksziel daarentegen vloeit voort uit ons innigst wezen, en haar volgen wij uit ingeboren aandrift. En gedurende eenen oorlog is het, dat het conflict tusschen staatsethiek en individueele ethiek in hooge mate wordt verscherpt, en dat tegelijk daarmede door het overwicht der eerste in 't algemeen het ethisch peil verlaagd wordt.

Wijnaendts Francken.

Dr. H. VAN DER HOEVEN. De oorlog, psychologie door het vergrootglas. W. L. & J. BRUSSE's uitgeversmaatsch. Rotterdam.

Een geheel ander karakter draagt de tweede brochure. Hier is niet de ethicus maar de *psycholoog* aan 't woord, en hebben wij meer vasten grond onder de voeten. De uitgave van dit vlugschrift, waarvan de inhoud op enkele plaatsen door den schrijver werd voorgedragen, juichen wij ten zeerste toe; want niet alleen is de behandelde stof belangwekkend, maar tevens is het helder betoog in kernachtige taal neergeschreven. De eigenaardige titel wil niet anders aanduiden dan dat de abnormale psychische uitingen, welke gedurende den oorlog overal vallen waar te nemen, ten slotte niet anders zijn dan *vergrootingen* van alledaagsche en veel verbreide psychologische verschijnselen.

Al wat men tegenwoordig in de buitenlandsche pers te lezen krijgt, getuigt volgens den schrijver van eene souvereine minachting van het gezond verstand van het publiek; en dit is alléén mogelijk, omdat het oordeels- en onderscheidingsvermogen in dezen emotievollen tijd voor een groot deel is verdwenen. Trouwens, bleef het kritisch verstand volkomen gaaf en intact, dan zou er in 't geheel geen oorlog gevoerd worden. Want alleen uit rustige *verstandelijke* overweging zou geen volk daartoe overgaan en de ermede te behalen voordeelen grooter achten dan de evidente en menigvuldige nadeelen. Er moeten dus wel bizondere psychische drijfveeren aanwezig zijn, die dat verstandelijk inzicht tot zwijgen weten te brengen.

Ter rechtvaardiging der oorlogsvoering worden thans niet meer aangevoerd aanvalsmotieven ter verovering van vreemd gebied, maar wordt het algemeen voorgesteld als wierd men aangevallen en als handelde men slechts uit zelfverdediging en andere hoogstaande beweegredenen. Men doet het voorkomen alsof men streed niet uit eigenbelang, maar ter wille van de handhaving en hooghouding van idealen. Langs dien weg wordt de onmisbare hartstocht en bezieling wakkergeroepen; want men brengt zulke zware offers als de oorlog eischt niet op grond van koude verstandelijke overwegingen, maar alleen uit hoofde van gemoedsaandriften, illusiën en waandenkbeelden.

Zulke voorstellingen van groote gevoelswaarde worden veelal betiteld met den naam *overwaardige* ideeën. Al onze voorstellingen bezitten nevens eene objectieve en onpersoonlijke waarde, welke zich afmeet naar hare meerdere of mindere juistheid en waarheid, ook eene *subjectieve* waarde van gevoelskarakter, in welke zich onze persoonlijkheid afspiegelt. En juist *die* gevoelselementen zijn het, die de ware stimulans voor ons optreden uitmaken. Al ons denken draagt een min of meer *persoonlijk* karakter; en al onze nieuwe indrukken hechten zich vast aan reeds bestaande oude herinneringen, wier aard, kracht en levendigheid een persoonlijk cachet dragen. Geen onzer waarnemingen vertegenwoordigt een zuiver *passief* proces; want uit het zeer samengesteld complex, waaruit zij zijn opgebouwd, lichten wij datgene wat zich aan-

past bij ons speciale zieleleven. Zelfs een natuurwetenschappelijk waarnemer loopt gevaar zich bij zijne proefnemingen te laten beïnvloeden door vooropgestelde overtuigingen, gelijk bij een debat elk der beide partijen slechts oor heeft voor de zwakke punten der tegenpartij en voor datgene wat het eenmaal door hem ingenomen standpunt vermag te versterken, waarom dan ook een waarlijk hoog en zuiver debat helaas behoort tot de hooge zeldzaamheden.

M. a. w. : wat wij uit de buitenwereld opnemen en de indruk, dien deze op ons maakt, worden voor een groot deel bepaald door de verhouding waarin zij staan tot ons gevoelsleven ; en van de zoogenaamde objectieve werkelijkheid aanvaart een ieder datgene, wat hij kan gebruiken en wat in zijn psychische kraam te pas komt. Ongetwijfeld werken sterke gevoelselementen in onzen geest storend op de zuivere verstandelijke bezinning en doet elk overwaardig voorstellingencomplex het intellectueel niveau dalen. Maar terzelfdertijd zijn zij het, die den geestdrift wekken en aanleiding geven tot krachtige wilsuitingen.

Nu leert verder de collectieve psychologie dat de *collectief-ziel* nog iets anders is dan eene eenvoudige bijeentelling der samenstellende individuen en dat zij geheel nieuwe eigenschappen vertoont, welke in geen dier individuen *afzonderlijk* te bespeuren viel. Het essentieele kenmerk dier nieuwvorming is wel de verhoogde neiging tot vorming en uitbarsting van *overwaardige* ideeën. Zoodoende worden overtuigingen en daaruit voortvloeiende krachtsuitingen geboren, tot welke de enkeling op zich zelf nimmer gekomen ware.

Wat meer bepaaldelijk de *nationale* collectiefemotie aangaat, deze is in normale tijden doorgaans van geringen omvang ; in die omstandigheden ziet men veeleer eenen voortdurenden onderlingen strijd tusschen de verschillende groepen en partijen der gemeenschap. Maar anders wordt dit in tijden van oorlog. Het alsdan gewekt nationaal gevoel doet allerlei bezwaren tegen den oorlog tijdelijk over 't hoofd zien en het doet als een nieuwe moraal geboren worden. En al moge nu in die opleving van den nationalen geest zekere schoone en aantrekkelijke zijden niet vallen te miskennen, toch is zij ongetwijfeld veel te duur gekocht met alle bloedvergieten en vernieling waartoe zij aanleiding geeft.

In dit gedeelte van het klemmend betoog des schrijvers [1]) wordt m.i. te weinig aandacht geschonken aan de willekeurige en opzettelijke opzweeping der affecten door hen die bij de oorlogvoering, om welke reden dan ook, belang hebben, daarin geholpen door een veile pers, welke der menigte zand in de oogen strooit met hare eenzijdige voorstellingen, verdachtmakingen, overdreven aandikking van gebeurtenissen, onthouding van ongewenscht feitenmateriaal en aanwakkering van strijd-

---

1) Soortgelijke uiteenzettingen vindt men in uitvoeriger vorm in het voortreffelijke boekje van B. HART, „Geestes- en gemoedsziekten", vertaald door Dr. VAN RENTERGHEM en uitgegeven door de Maatsch. voor goede en goedkoope lectuur te Amsterdam.

lustigen ijverzucht en haat, daarbij gebruikmakend van 's menschen minderwaardige hartstochten en van allerlei zeer werkzame suggestiemiddelen. Ook deze factor zal er m. i. rijkelijk toe bijdragen dat het verstandelijk inzicht wordt beneveld en de menigte geleid wordt tot allerlei buitensporigheden.

Maar hoe dan ook tot stand gekomen, in de overwaardige idee, gepaard aan de collectief-ziel, is de verklaring te zoeken van zoovele abnormale psychische oorlogsverschijnselen, bij welke het intellect, dat onzen adel uitmaakt en ons verheft tot de kroon der Schepping, voor een groot deel wordt tot zwijgen gebracht. Toch is er eene gedachte, die ons hierbij kan troosten ; zij is deze. Indien wij alleen ons *intellect* aanwendden in zelfontleding, zouden wij geraken tot onduldbare bewustzijnstoestanden. Wij kunnen nu eenmaal onszelven niet staande houden zonder illusiën en zelfbedrog, b.v. aangaande onze karaktergebreken en de motieven onzer daden, anders zouden wij onze gemoedsrust en den vrede met onszelven ten eenenmale verliezen. Uit een streven naar psychisch zelfbehoud leven wij in den waan als zouden de in ons sluimerende neigingen en idealen hare bevrediging vinden ; ware dit niet zoo, dan zouden wij het geloof in onszelven niet kunnen behouden en zouden wij de onmisbare psychische energie verliezen. Van intellectueel inzicht alléén kunnen wij nu eenmaal niet leven ; alleen dáármede zouden wij onverbiddelijk te gronde gaan. In onzen tijd viert het intellect hoogtij, maar al de intellectueele veroveringen en zegepralen van onzen verlichten tijd behoeden ons niet voor gruwelijke teleurstellingen wat betreft de gevoelselementen onzer psyche, die niet vallen te onderdrukken of weg te cijferen en in wier behoeften daarom door eenen zuiveren en nauwgezetten cultus van ons gevoelsleven dient voorzien te worden. Van uit ons onderbewustzijn duiken telkenmale krachtige impulsen op, wellicht atavistische natuurdriften en instinkten, die wij misschien reeds voorgoed overwonnen en afgestorven waanden. Ook deze oorlogstijd strekt daarvan ten bewijze ; en nu die eenmaal over ons gekomen is, is het thans zeker niet de gunstigste tijd voor eene zuivering der gemoedsatmosfeer. Maar is eenmaal deze wereldworsteling voorbij, dan is daartoe wellicht het juiste oogenblik aangebroken en zal misschien der menschen geest ontvankelijk blijken voor loutering en veredeling.

WIJNAENDTS FRANCKEN.

Psychische Aktiviteit, rede gehouden bij de overdracht van het rect. der Vr. Univ. door Dr. L. BOUMAN (van Rossem Amst.)

De psychologen komen bij de wijsgeeren achteraan, maar zij komen er toch. Het is voor hen veel moeilijker om er te komen dan het voor de wijsgeeren is. Want „er komen" is komen tot het begrip ; de wijsgeeren willen niet anders dan in het begip zijn en het begrip ontvouwen ; maar de psychologen, exakt, wetenschappelijk, expirimenteerend, aan de ervaring gebonden, moeten over vele obstakels heen eer zij in het

begrip zijn. Zij moesten eerlang natuurwetenschappelijk zijn om hun goed recht van wetenschappelijkheid bij deze buren te leenen, Vooral in de methode. Daar, om de wetenschap te dienen, moet rekening gehouden met het standpunt en de thans geldige opvatting van wetenschappelijkheid, waren de psychologen genoodzaakt zich natuurwetenschappelijk te scholen. De psychologie mocht niet als een tak van wijsbegeerte, maar als een zijtak der natuurstudie worden ondernomen.

Het gevolg daarvan was een fundamenteele misvatting aangaande onze innerlijke gesteldheid De reeds door de Engelsche onderzoekers der 18e eeuw vooropgestelde associatie-leer stelde de analogie tusschen ziels- en natuurleven zóó volstrekt dat er geen andere zielstoedracht erkend werd dan de verbinding van enkelvoudige elementen. Langen tijd heeft deze geheerscht ; maar in de school van WUNDT kreeg zij een mededingster die naar een groote verandering vooruit wees. WUNDT'S apperceptieleer is de brug die uit de associatie naar de „funktie-psychologie" heenleidt, door STUMPF in zijn verhandeling over Erscheinungen und psychische Funktionen (1906) gegrondvest. In deze worden de zielefunkties als handelingen „akten" opgevat en breekt men dus grondzakelijk met de opvatting der ziel als loutere passiviteit, of receptiviteit, gelijk in de associatie-psychologie geschiedt.

De rede van Dr. L. BOUMAN staat op dit standpunt en geeft omtrent de verhoudingen in de prychologische wetenschappelijke wereld een klare rekenschap. De beteekenis en onmisbaarheid van het begrip eener psychische aktiviteit wordt door den schrijver betoogd met voorbeelden op het gebied der hallucinatie der „denkpsychologie" en op dat der wilsprocessen. Hier wordt den lezer een blik gegeven in de werkplaats der tegenwoordige experimenteele zielkunde, welke zich reeds een geheel eind verder bevindt dan toen FECHNER haar instelde. Voor wie niet van het vak is, is dit rondgeleide door den Hoogleeraar een belangwekkende bezigheid, die hem waardeering afdwingt voor den arbeid, in deze werkplaatsen gepraesteerd.

Deze psychologische aanvaarding van het begrip der aktiviteit, blijft nu echter zonder wijsgeerige fundeering. Ook Dr. B. erkent een „philosophische psychologie", maar eer naast de wetenschappelijke dan als een onmisbare propaedeu e. Het begrip der aktiviteit is overigens in de wijsbegeerte niet pas sinds gisteren erkend, zooals in de wetenschappelijke psychologie. Men had er eerder toe kunnen komen, zoo men bij de wijsbegeerte ware ter school gegaan. De beteekenis der aktiviteit naar redelijke waarde daarvan te doorgronden is niet voor de zielkunde maar voor de wijsbegeerte weggelegd. Het verheugde ons in deze rede, aan de Vrije Universiteit gehouden, geen woord te vinden waarin het monopolie der wetenschappelijkheid voor een psychologie op gereformeerde basis werd opgeëischt. Van deze basis is dan ook hier niets te bespeuren ; zij wordt niet eens genoemd, en terecht.

B. DE H.

INLEIDING TOT DE PHILOSOPHIE DER SAMENLEVING

DOOR

Mr. CLARA WICHMANN.

I

DE GEEST DER SAMENLEVING.

De wijsbegeerte van de Samenleving verheft niet — als die van kunst en religie — in hooger spheren boven de vlakheid en leelijkheid van het leven van alledag; zij heeft de zwaardere taak, het hoogere in het alledaagsche te onderkennen, en de volledigheid in het eeuwig-onvolkomene.

Geen verheffing ver boven de wereld der werkelijkheid kan ze ons geven, noch een vingerwijzing hoe een nieuwe, een ideale wereld te scheppen; maar wel leert ze ons begrijpen, dat de menschenwereld, zóó als ze is en geweest is en blijven zal, niet „van God verlaten" is. — Dàt is Westersche wijsheid. — En wel zal een andere verheffing de onze zijn: die van ons bewust te worden van den dieperen zin van dat leven, dat iederen dag het onze is.

Hiermede is al gesteld — wat trouwens ieder onzer weet — dat de samenleving in het onvolkomene ligt, vol

is van onwijsgeerigheid en van onwijsheid. Wanneer wij aan of over de samenleving denken, is het als iets moeilijks voor onze gedachte en iets smartelijks voor ons gevoel dat ze ons verschijnt. Ze is is het terrein van misère en van onredelijkheid.

Wat er in de geschiedenis der menschen zuiver is en schoon en geestelijk, dat gaat boven de geschiedenis der samenleving uit. De geschiedenis van kunst, wetenschap en wijsbegeerte, hoezeer wortelend in de geschiedenis der maatschappij, is geen zuiver maatschappelijke geschiedenis meer. De geschiedenis van het maatschappelijk leven in engeren zin en als zoodanig is, voorloopig beschouwd, een strijd van allen tegen allen om zaken, die het strijden niet of nauwelijks waard zijn; een blinde verguizing van ieder op zijn beurt door ieder ander op zijn beurt, die zelve niet beter of slechter is. „l'Histoire d'un peuple," zegt Anatole France, „est un tissu de crimes, de misères et de folies".

Voorloopig beschouwd is zelfs de enkeling als samenlevingsmensch minder dan hij als enkeling waard is; de moraal en het inzicht van de Menigte oneindig veel meer elementair en ruw dan die van de haar samenstellende enkelingen. De samenleving vormt een soort van midden-categorie: in de maatschappij is de mensch boven het meest aanvankelijk leven-voor-zichzelf uit, maar zijn hoogste levensinhoud speelt zich af in spheren buiten en boven het maatschappelijke. De samenleving is de spheer van de realiteit bij uitnemendheid; het „gaat" er dan ook om min of meer reëele goederen, en die takken van geestelijk leven, die onmiddellijk op de samenleving betrekking hebben — economie, rechtswetenschap, politiek — blijven altijd vrij sterk „aan het aardsche gebonden," staan vanzelf veel verder van het aesthetische, het dichterlijke, het verhevene af dan b.v. theologie of taalwetenschap. Zoo hebben zich dan ook te allen tijde vele gevoelige menschen van het maatschappelijk leven afgewend.

Maar ook voor de philosophen is het doen der menschen

als maatschappelijke wezens meestal een voorwerp van minachting geweest. Want de mensch als samenlevingsmensch is ook onredelijk bij uitstek. Hij tracht niet te begrijpen, maar te verkrijgen en te bereiken; ook waar hij het welzijn van ànderen beoogt, beseft hij niet de keerzijde daarvan; hij droomt van een schoone toekomst, hij is een vat vol illusies. De wijsgeer, zelve ervan doordrongen, dat alle dingen betrekkelijk zijn, dat iedere toekomst, terwijl ze één misstand opheft, er een ander voor in de plaats stelt, kan haast niet anders dan, w a n n e e r h ij d e s a m e n l e v i n g m e e t a a n e i g e n m a a t s t a f, haar een tafereel van menschelijke dwaasheid noemen.

— Wanneer hij de samenleving meet aan eigen maatstaf! Dat is het groote punt. En dàt de philosophen dit niet kunnen laten, is omdat ook zij tenslotte samenlevingsmenschen zijn.

Want in redelijkheid zouden zij alles moeten laten gelden. Ten opzichte van de Natuur beseffen wij het wel, dat onbewust zich een hooger Rede in haar openbaart; maar tegenover de samenleving staan wij minder „sine ira et studio", dààr hebben we allen, ieder onzer, óók de philosophen, onze w e n s c h e n.

De verhouding der theorie tot de practijk van het maatschappelijk leven is steeds deze, dat i n z i c h t e n n o r m er ongescheiden onderscheiden zijn. Geen inzicht in het wezen van eenig maatschappelijk verschijnsel — staat, straf, gezin, productiewijze — of het brengt vanzelf mee de (normatieve) overtuiging, dat dit verschijnsel zoo b e h o o r t t e z ij n. Op het gebied der samenleving slaat iedere bespiegeling vanzelve òm tot het trekken van een leiddraad: dit of dat blijkt het W e z e n van staat, van straf, van gezin, dus b e h o o r e n staat, straf of gezin zus of zoo te worden (of te blijven) georganiseerd. Doch zoodra de philosophie normatief gaat spreken, is zij zelve factor in de samenleving geworden en is zij niet meer de zuivere philosophie, die, zooals Hegel in de voorrede tot zijn Philosophie des Rechts zegt, uitteraard „aan

het eind" komt, „nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprocess vollendet und sich fertig gemacht hat."

Hiermee hangt samen het verschijnsel, dat de philosooph, zelfs om zoo te zeggen „tegen beter weten in", van de samenleving eischt dat zij *redelijk* zij. Zij is het niet, zij kàn het, àls samenleving, niet zijn; dat weten wij allen; en toch is een ieder, en in 't bizonder ieder philosophisch denkend mensch, bij voortduring geneigd om de instellingen en verhoudingen der samenleving aan „redelijke" eischen te toetsen, die, in een algemeener licht gezien, geen redelijke eischen mogen heeten — *omdat de samenleving onredelijk hééft te zijn, wil ze een hooger wijsheid verwezenlijken.*

Wij menschen, denkende menschen, zijn niet van de goddelijke Rede verstoken, daar we mikrokosmisch zijn; — doch we zijn *mikr*okosmoi, werelden *in het klein.* En we hebben wèl te begrijpen, dat de Logos in de wereldorde zich op andere wijze zal openbaren dan wij het zouden willen voorschrijven. „Uwe wegen zijn niet mijne wegen, en uwe gedachten niet mijne gedachten", zegt de Heer, „want gelijk de hemelen hooger zijn dan de aarde, zoo zijn ook mijne wegen hooger dan uwe wegen, en mijne gedachten hooger dan uwe gedachten."

Willen we het wezen der Samenleving begrijpen, dan moeten we de Redelijkheid ervan niet zoeken in bizonderheden, die wij erin zouden hebben te brengen, in bizondere vormen, die de instellingen en verhoudingen ervan zouden hebben aan te nemen; maar in den gang der samenleving zelve: in haar opbouw, haar innerlijke tegenstrevingen en verzoeningen, haar ontwikkeling en wederinwikkeling. Zoolang de philosophie de ondoordachtheden der maatschappelijke practijk alleen maar gispt, inplaats van er de zelfopenbaring van de Rede in te herkennen, zoolang blijft zij *ertegenover* staan, wordt zij niet tot philosophie van de samenleving; want zoolang stelt zij aan de samenleving eischen waaraan deze niet kan

voldoen, wil ze haar taak van samenleving vervullen.

Wat dan zijn wezen en taak der samenleving? Geen vastlegging in een definitie zal ons hier helpen. Niets heeft vaste grenzen, waarbinnen het eens voor al te bepalen en omschrijven zou zijn. Op het gebied der samenleving, evenals elders, zijn er geen vastheden, doch verhoudingen, en geen andere verschillen dan die in accent.

Verschillen in accent — daarmee hebben we eenerzijds een ononderscheiden eenheid en gelijkheid aller dingen afgewezen, en aan den anderen kant evenzeer een afgebakend zijn van al het verschillende. Concreter gezegd : we hebbe in de samenleving te maken met een opbouw, waarbij alles onderling verband houdt, doch die niettemin een opbouw van verscheidenheden is. Het Eene gaat uiteen tot verscheidenheden — we noemen dit de differentiatie van de maatschappij — en het verscheidene hereenigt zich weer tot een geheel — de integratie.

Dit is een voordurend proces, dat we bij alle maatschappelijke verschijnselen kunnen waarnemen.

Betrekkelijk en vervloeiend is al de grens tusschen de leer der samenleving (de „sociologie”) en de psychologie der individueele levens waaruit die samenleving is opgebouwd; betrekkelijk aan den anderen kant de grens tusschen het gebied der samenleving en de categorieën van hooger geestelijk leven (kunst, religie, wetenschap, wijsbegeerte) die erin wortelen. Betrekkelijk zijn ook in de samenleving zelve alle onderscheidingen; niets is er aan te wijzen, of ook iets van het andere doet er zich in voor. Talloos zijn de verschillende volkeren en stammen, doch in alles is iets van de andere weer te vinden; eindeloos de opeenvolging der tijdvakken, en toch komt in ieder ervan ook iets van het wezenlijke der andere voor. We kunnen spreken van een tijd, die overwegend stond in het teeken van symboliek, van een anderen, die overwegend rationalistisch was; en toch zullen we vele voorbeelden van symboliek vinden in den rationalistischen, vele gevallen van rationeel denken in den symbolischen tijd.

Dit is de eerste groote wet der samenleving, waarvan

we ons hebben te doordringen : niets is er geheel vreemd aan het ander. Niet omdat vagelijk en abstract „alles één" zou zijn, maar omdat de samenleving zoo oneindig is gedifferentieerd, dat in alle volgende tijden resten van de vorige blijven nawerken. Alle phasen, die elkaar in de eeuwen zijn opgevolgd, vinden we, rudimentair, nog onder ons terug.

Wanneer we bijvoorbeeld in de economische geschiedenis onderscheiden de phasen van zgn. „Hauswirtschaft, Stadtwirtschaft, Volkswirtschaft, Weltwirtschaft", dan hebben we daarbij wel te bedenken, dat de zuivere Hauswirtschaft nooit of nergens bestaan heeft : er is geen primitieve stam van wilden, of er is eenig handelsverkeer ; — en dat men omgekeerd heden, in de phase der Weltwirtschaft, onder ons midden, bij de kleine boeren onzer zandstreken, nog vindt een bijna-uitsluitend leven van wat de boerderij zelf heeft geproduceerd, en een productie bijna uitsluitend ten behoeve van de eigen consumptie.

En al kan men een phase van kleinbedrijf en een van grootindustrie onderscheiden, behoort daarom thans het kleinbedrijf tot het verleden? Of al staat de straf niet meer in het teeken der vergelding, heeft ze daarom ieder element van vergelding verloren ?

Neen, alles wat bestaan heeft blijft bestaan — „das Überwundene wird nie ein nur Vergangenes," zegt Hegel — en het nieuwe verdringt het oude niet uit het bestaan, maar van den voorgrond.

Daarmee hebben we tevens aangeduid, wat het eigenlijk verschil is tusschen volkeren, of godsdiensten, of economische phasen : het verschil ligt in het overwegen van den een of anderen karaktertrek — niet in het uitsluitend-aanwezig-zijn daarvan bij den één en het algeheel-ontbreken ervan bij den ander. En daarmee is ook gezegd, dat de wereld er niet eene is van vlakke gelijkheid, ondanks het telkens terugkeeren van hetzelfde. O, we zijn zoo geneigd, wanneer we bij een Middeleeuwer of een

Egyptenaar iets van onzen eigen tijd terugvinden — en we kunnen véél terugvinden — om dan te zeggen: de mensch is toch altijd dezelfde geweest. Maar dit is evenzeer een miskenning, als het trekken van scherpe grenzen er een is. Alles komt overal voor — doch niet in gelijke intensiteit.

Gedifferentieerd dus is de samenleving, maar gedifferentieerd op de wijze van een levend geheel, waarbij al het onderscheidene samenhangt.

Doch bij den samenhang kan het niet blijven. In al wat we zooeven bespraken zijn worstelingen verondersteld van het oude met het nieuwe, waardoor het oude van zijn overheerschende plaats werd verdrongen en het nieuwe die ging innemen. Hoe kwam en hoe komt dit alles tot stand?

—In laatste instantie is de maatschappij opgebouwd uit enkelingen. Een richting in de sociologie, die de vergelijking tusschen de maatschappij en een organisme zoover mogelijk wilde doortrekken, noemde hen de cellen. Maar deze enkelingen vormen de maatschappij en vormen haar instellingen door middel van groepen. De maatschappij is niet een opeenhooping van enkelingen, doch een raderwerk, waarin tallooze kleine raderen, tallooze maatschappijen in het klein, verondersteld zijn.

Die groepen kunnen we onderscheiden naar hun uiterlijke werkzaamheid — bijvoorbeeld naar gelang zij de maatschappij materieel in stand houden, òf een aaneensluiting tot ideëele doeleinden vormen. We kunnen ieder dezer weer uiteendenken naar de ontwikkelingsphase waarin zij zich bevinden. Doch naast den concreten aard der verschillende groepen is er een algemeen wezen van dé Groep te begrijpen, van de verhouding van den enkeling tot de groep en van de groepen tot elkander.

De groep is de maatschappij in het klein; in de groep is de enkeling betrekkelijk opgeheven, en daarmee vertegenwoordigt ook zij een soort van tweede stadium, dat over den laagsten vorm van alleen-zijn heen, doch aan den hoogsten niet toe is. De groep vormt wederom een een-

heid, een individualiteit, en is niet meer de som van de individuen die haar samenstellen.

Maar: de groepen staan niet opzichzelve en nemen niet den geheelen mensch in beslag. Ieder mensch behoort tot v e l e groepen: hij heeft geloofsgenooten, standgenooten, beroepsgenooten, landgenooten, sexegenooten, partijgegenooten; hij heeft menschen met wie hij het eens is over de moderne bouwkunst en andere met wie hij het eens is over de quaestie van vrijhandel of protectie — kortom, het geheele leven is dooreengeweven van groepsverbanden. Er zijn er ook van nog meer innerlijken aard; zooals de verlegenen onderling een zeker begrijpen hebben, en de misdeelden. Een in i n n e r l ij k e n zin misdeelde uit de economisch-b e z i t t e n d e klasse kan zich gelijk voelen aan een bedelaar. Dan overweegt het groepsgevoel der misdeelden over het stands-groepsgevoel. Of: een artistiek mensch kan zich van zijn politiek partijgenoot soms ver-af voelen door diens gebrek aan kunstzin, of op andere oogenblikken vreemd aan zijn medekunstenaars om hun politieke onverschilligheid.

Zoo weet ieder uit eigen leven tallooze voorbeelden van dit heen-en weer dobberen tusschen gevoelens van samenhang met verschillende groepen. Alleen de menschen, die we fanatici noemen, behooren zoo goed als uitsluitend tot één groep, hebben hun heele bestaan op één doel ingezet. Maar in het leven van de meerderheid der menschen overwegen de groepen b e u r t e l i n g s.

Dat overwegen gaat telkens samen met het gevoel, in de op dàt oogenblik overwegende groep het sterkst eigen wezen, of het wezen der menschen in het algemeen, weer te vinden. Doch het is schijn, wanneer de wetenschap van een bepaald tijdstip daaruit wil afleiden, dat deze of die samenhang p e r s e de sterkste is — bijvoorbeeld het geloof, of de nationaliteit, of de maatschappelijke klasse. Want ze overwegen, ook in de historie der volkeren, beurtelings. Er zijn tijden geweest, waarin burgers van alle landen tegen de eigen medeburgers vochten met onbeschrijfelijke verbittering om den wille van den geloove,

ja waarin zij „liever Turksch dan Paapsch" wilden zijn — (dus waarin het nationale gevoel geheel op den achtergrond was geraakt); er zijn tijden geweest, waarin burgers van alle landen ook tegen de eigen medeburgers opstonden terwille van liberté, égalité, fraternité; — doch we kennen àndere tijden, waarin de „proletariërs aller landen", en waarin Mohammedanen en Katholieken en Protestanten ieder tegen de eigen klasse- of geloofsgenooten zijn te velde getrokken, omdat de naties waartoe zij behooren (Frankrijk, Duitschland, Engeland met koloniën) elkaar beoorlogen.

Wat de groepsverhoudingen betreft, kunnen we dus zeggen dat géén ervan d e factor bij uitnemendheid is in de maatschappij. Zij zijn voortdurend alle werkzaam, doch overwegen om beurten. In de eene eeuw schrijft men, dat „gebleken" is, hoezeer de religieuze samenhang de sterkste is; in een andere eeuw met evenwel recht, dat de klasse-solidariteit het wezenlijke is; thans zeggen velen hetzelfde van de nationaliteit. Maar tegenover ieder dezer constateeringen staat weer die van een vroeger tijd, en de geschiedenis doet niet „blijken", dat één groep d e groep is, doch dat naast iedere groep ook andere gelden.

En wanneer we dit bedenken: dat wat eens in felste vijandschap tegenover elkaar stond (Roomsche Duitschers tegenover Luthersche Duitschers, revolutionnaire Franschen tegenover Franschen van het ancien régime) zich later vereenigt om gezamenlijk, vervuld van ontroering van eenheid, te strijden tegen de groep, waarvan sommige deelen t o e n hun bondgenooten waren — dan begrijpen we nog iets anders:

Inzooverre het wezen der samenleving d i f f e r e n t i a t i e is, is het ook s t r ij d.

Maar: inzooverre het tevens voortdurende r e ï n t e g r a t i e is, is het óók v e r z o e n i n g.

Dus evenzeer als de eeuwige-vrede-zonder-meer een illusie is, evenzeer is de sceptische leer van den eeuwigen-strijd-zonder-meer een vergissing. De ware werkelijkheid

is een werkelijkheid van voortdurend uiteen- èn ineengaan, voortdurenden strijd èn verzoening.

Doch in de werkelijkheid komt de verzoening anders tot stand dan wij het in onze gedachte wel zouden willen afbakenen; zij beteekent: strijd op een ander gebied. Want zoodra de saamhoorigheid van één groep in haar strijd tegen een andere begint los te laten, vormt zich een nieuwe constellatie, en staan weer andere groepen tegenover elkander

Hier hebben we dus een eerste punt, waarbij we moeten zeggen : de samenleving verwezenlijkt veelheid en eenheid, differentiatie en integratie, strijd en verzoening op hare wijze — op een andere, veel omslachtiger en wreeder wijze, dan wij, wanneer we het „voor het zeggen hadden", het wel zouden willen. Maar zij verwezenlijkt ze zoo, dat steeds het een het ander aflost tot in het oneindige. Het is door haar eeuwige onvolkomenheid, dat de wereld aan den gang blijft.

Doch de ware verzoening en de ware vrede zijn nog niet die, welke in hoofdzaak bestaan in het terugwijken van één strijd voor een anderen. Die liggen in het beiderzijdsch erkennen van eigen tekortkomingen, eigen betrekkelijkheid. En zoo zien wij dan ook in onze dagen het, verstandelijk gesproken, vreemde verschijnsel, dat op het oogenblik alleen ware toenadering vinden die burgers der oorlogvoerende landen, die — zooals de socialistische minderheden — ieder een groot deel der „schuld" bij groepen van het eigen land zoeken — dus die het onderling over de schuldvraag niet „eens" zijn. Dit is niet te verwonderen, omdat wat hen werkelijk bindt niet is de meening omtrent de schuldvraag, maar het feit dat zij, ieder-voor-zich, boven uitsluitend-vaderlandsche gezichtspunten uit zijn. Hetzelfde geldt mutatis mutandis voor de verhouding van proletariërs en kapitalisten, van Katholieken en Protestanten: wie eigen grenzen, eigen be-

perktheid erkent, is die betrekkelijk al te boven. Het is zelfs de eenige wijze, waarop menschen hun grenzen te buiten kunnen gaan — ons wonderlijke menschenras, waaraan niets geheel ontzegd maar ook niets ten volle vergund is.

Doch laat ons nu op dit oogenblik dit inzicht niet weer normatief maken en richten vóór of tegen de vredesbeweging in engeren zin, of den klassestrijd, of de verhouding der godsdiensten. De vraag, welke de taak van dergelijke bewegingen is in de samenleving, is een vraag opzichzelve, waarop we afzonderlijk moeten ingaan. Op het oogenblik hebben we alleen dit te beseffen — in allen ootmoed, en zonder zelf dadelijk weer als partij te willen meedoen — dat de Samenleving zelve iets verwezenlijkt van den rythmus van strijd en verzoening, doch niet op de wijze zooals de menschen dien droomden, toen zij hoopten op het Duizendjarig Rijk, waarin noch man noch vrouw noch heer noch slaaf zouden zijn.

Onder een van hare vele aspecten beschouwd, zijn àl de strijdende groepen te verdeelen in tweeën: in de behoudende en de vooruitstrevende richtingen. En in dit licht verschijnt het telkens weerkeerend verloop der menschelijke geschiedenis als volgt.

Feitelijke toestanden en verhoudingen, die gedurende eenigen tijd blijven gelden, worden tot Gewoonte. Tot nadenken over zijne maatschappij komende, neemt de mensch dat, wat hij gewóón is te zien, als de eenig ware verhouding aan ; hem schijnt het wezen der dingen te zijn wat slechts is het karakter dat zij in dien tijd, in zijn eigen tijd, dragen. Voorloopig beteekent dit niet anders dan een ontwikkeling van natuur tot geest, van feiten tot inzicht, van onbewust voortleven tot bewustzijn. Maar weldra openbaart dit inzicht zijn normatieve zijde ; we zien dit omslaan, zoodra er in de feitelijke verhoudingen een neiging komt tot verandering ; dàn wordt daaraan de theorie van het voorafgegaan tijdperk tegengeworpen : ràààk niet aan deze instellingen, want gij zoudt het wezen

van den staat, van den eigendom, van het huwelijk, van het strafrecht aantasten!

Iedere theorie is zoo op haar beurt bolwerk van behoud geweest. Op haar beurt; want iedere nieuwe richting wordt te harer tijd weer oude richting. Er is geen opvatting, die opzichzelve en zonder meer vooruitstrevend zou kunnen heeten. In den eenen tijd zijn de democraten de revolutionnaire partij, in den anderen de monarchalen, in den eenen tijd de vrijdenkers, in den anderen de godsdienstigen (denk aan de eerste eeuwen van het Christendom!), in den eenen tijd de vrijhandelaars, in den anderen de protectionisten.

Ook de nieuwe richtingen echter hebben een gemeenschappelijk wezen, dat we als volgt kunnen begrijpen.

De wereld is vol van ellende. En evenzeer als de mensch met een deel van zijn wezen neigt tot behoud van wat is, omdat hij dit als het eenig rechte is gaan beschouwen, evenzeer is er een andere kant in hem, die bij voortduring zoekt naar verbetering. Beide kanten leven in ieder mensch: „on est toujours le réactionnaire de quelqu'un", en omgekeerd kan men ook zeggen: „on est toujours le révolutionnaire de quelqu'un". Ook hier is er verschil in accent: in den eenen mensch zijn de behoudende, in den ander de vooruitstrevende, veranderende, verbeterende „Tendenzen" sterker. Maar uitgevoerd, belichaamd worden de vooruitstrevende neigingen van een tijd niet zoozeer in theoretiseerende enkelingen, als wel in massa's — en telkenmale in die massa's, die bij de huidige regeling, of zeggen we liever bij het huidige „wezen" der maatschappelijke instellingen, te kort komen. Want de maatschappij is de spheer van het egoïsme, en hier mogen we dankbaar begrijpen, dat dit egoïsme toch in laatste instantie niet voor zichzelven strijdt: het helpt iets verwézenlijken: een tekort gekomen element in het „wezen" der dingen wordt erdoor naar den voorgrond gebracht.

Wanneer het wezen der verhouding tusschen werkgever en werknemer, gelijk men dat in de theorie der

Manchester-school was gaan deduceeren uit wat de feiten waren van dien tijd — n.l. dat van een vrij contract — wanneer dit tenslotte den werknemer de „vrije” keus laat om te verhongeren of te werken tegen menschonwaardige voorwaarden of onder menschonwaardige omstandigheden — dan zien we de groep der arbeiders in verzet komen met een nieuwe leer omtrent de verhouding van staat en arbeid.

Wanneer het „wezen van het huwelijk”, zooals zich dat in de patriarchale phase der familie-organisatie had ontwikkeld, een druk legt op de ontwikkelingsmogelijkheid van vrouwenlevens — dan zien we vrouwen opkomen voor een ànder huwelijk.

Wanneer de leer der classieke strafrechtsrichting, ééns heilzame bevrijding van willekeur van vorst en rechter, blijkt door zijn schematisch oordeelen naar de abstracte mate van schuld, naar de algemeene zwaarte van het gepleegde feit, geen rekening te houden met de individueele schuld en gevaarlijkheid van den beklaagde in concreto — dan zien we — ditmaal niet de misdadigers zelf, maar een groep van in hen en in de door hen bedreigde maatschappij belangstellenden, — een hervorming eischen van strafrecht en tenuitvoerlegging van straf.

En wanneer de Grondwet, eens waarborg onzer „menschenrechten” tegen de willekeur van vorst of oligarchie, blijkt te verstarren tot een muur tegen iedere verandering — dan zien we een richting opkomen, die grooter plooibaarheid, gemakkelijker veranderlijkheid, óók van deze grondwet zelve, eischt.

Maar al deze nieuwe richtingen vragen niet om éénige wijziging in hun zin. Zij vragen om volledige verandering. Want waren zij zoo historisch-redelijk, dat zij ervan doordrongen waren hoezeer het slechts om een verschil in accent ging, dan zouden zij de stuwkracht missen, noodig tegen dien muur van behoud. Met andere woorden: *de geest der samenleving bedient zich van de illusies der menschen voor zijne doeleinden.*

Deze illusies der nieuwe richtingen — ze zijn steeds eenzijdig uitermate; evenals het „inzicht" der behoudenden dit is. De behoudenden vreezen, dat al wat heilig was zal worden aangetast en te gronde gaan indien productiewijze, of huwelijk, of strafstelsel veranderen. En de vooruitstrevenden? Ze verwachten van diezelfde wijzigingen, om zoo te zeggen, den hemel op aarde. Als vervuld zal zijn wat zij voor noodzakelijk houden, dan zal............ We kennen hem allen, dien klank, we kennen allen dien droom van de betere toekomst, en geen onzer, of hij heeft hem zelf gedroomd.

Alles wil de nieuwe richting onder het nieuwe licht zien; en zoo verschuift voor haar het heele Verleden tot een voorbereiding op de vervulling van eigen toekomstdroom. Heeft niet ieder betoog van een nieuwe richting haar historische inleiding, waarin zij aantoont hoe de ontwikkeling der werkelijkheid nu juist moest uitloopen op wat zij leert? Voor haar is de geschiedenis één rechtlijnig voortbewegen, voor de oude richting — als zoodanig — is het wezen der dingen eeuwig geweest wat het nu is.

Wéér de oude strijd: vloeit alles, of blijft alles gelijk? *„πάντα ῥεῖ"* — òf *„ἕν τὸ πᾶν"*?

Begrijpen we, dat alles wat een oude richting met nadruk en diepe overtuiging, en met waarschuwende stem, als het wezen der dingen verkondigt, in waarheid slechts het wezen is van één bepaald tijdperk — dat straf en productiewijze en huwelijk en wat niet al in werkelijkheid een oneindige veelheid van vormen hebben doorloopen, waarvan die van den ons onmiddellijk voorafgeganen tijd er slechts één was — dan brengt dit historische inzicht allereerst een soort van Bevrijding mee. Bevrijding van de vrees, dat de menschheid, voorzooverre zij tot veranderingen komt, inderdaad een eeuwige wet zou schenden, inderdaad het diepste wezen der maatschappelijke verhoudingen zou aantasten.

Maar historisch inzicht in wat er, om het zoo uit te drukken, van de oude en nieuwe richtingen „terecht komt", brengt toch nog iets anders dan bevrijding al-

leen. Oók een band aan het Verledene. Want wat kómt er in de werkelijkheid van terecht?

De oude richting is eenzijdig in haar miskennen van de eeuwige veranderlijkheid dezer wereld. Zij ziet niet, dat de feitelijke verhoudingen zich vervormen en dus ook een nieuwen „ideologischen bovenbouw" vragen; zij ziet niet, hoe nieuwe gewoonten ontstaan, en dus ook nieuw Recht zich vormen moet. Zij ziet niet, hoe rijk de wereld is aan mogelijkheden, en hoe nog nooit het heiligste op aarde is aangerand, al de ontelbare malen, dat eigendom of productiewijze, huwelijk of familierecht, strafrechtspraak of tenuitvoerlegging van straf een wijziging ondergingen,

Maar even eenzijdig — zij het in andere, meer scheppende richting — is de vooruitstrevende groep. Van háár eenzijdigheid verwacht zij de verlossing der wereld. Ook zij ziet niet den rijkdom der verschijnselen; ze ziet niet, hoeveel schoons er ook b u i t e n haar idealen geleefd heeft. Het verledene is voor haar het minderwaardige.

Maar de Werkelijkheid geeft geen van beiden gelijk.

De dingen blijven niet wat zij waren, maar evenmin worden zij ooit tot neerslag van het ideaal der hervormers. Voortdurend wijzigt zich alles, maar even voortdurend blijft alles voortbestaan. Wat hoofdelement was, wordt ondergeschikt element, wordt rudimentair; en wat nog maar potentiëel aanwezig was, komt naar voren. Het element van: rekening houden met het volk, was er rééds bij de meest krasse Oostersche despotieën; het element van: sommigen heerschen en anderen volgen, was er nóg in de de Fransche Revolutie. Het element van verbetering kende de straf steeds; een element van vergelding houdt zij nog heden in. Nooit loopt de geschiedenis uit op verwezenlijking van een partijprogram.

Waarop dan wél?

Op een omvorming der dingen, waarbij het oude niet verdwijnt, doch tezamen met het nieuwe tot een nieuwe gecompliceerde eenheid wordt opgeheven. Niets ver-

andert geheel en niets blijft geheel gelijk. Doch met geen willekeurig en ordeloos wisselen hebben we hier te maken. Het wezen der maatschappelijke instellingen neemt nieuwe elementen op en zet oude om, het nieuwe geheel is opnieuw een Geheel.

De straf was eens in hoofdzaak een onbewust reactie-middel, dat zich nog niet eens per se tegen den schuldige zélf richtte; ze heeft zich ontwikkeld en heeft, in een voortdurenden strijd van vele oude en vele nieuwe richtingen, er de elementen bij opgenomen van: toerekeningsvatbaarheid van den dader, opzet of schuld bij de daad, van te voren strafbaar gesteld zijn van het feit, en andere. — De samenhang tusschen volksgenooten was eens een onbewust bijeenbehooren en bijeenblijven van bloedverwanten; hij heeft zich, onder vele smartelijke verschijnselen van inwendigen en uitwendigen strijd, van differentiatie en integratie, uitgezet tot een geestesgemeenschap van hen, die in eenzelfde cultuur leven.

Zijn dan daarmee de begrippen straf of volk of wat men maar wil ooit komen te vervallen? Immers neen. Straf of nationaliteit of eigendom of huwelijk — ze hebben zich o n t w i k k e l d onder de voortdurende bedreiging, dat zij te gronde zouden gaan.

Zoo is het werkelijk verloop der geschiedenis de resultante van een parallelogram van krachten, waarbij oude én nieuwe richting ieder eenzijdig werken in één richting, ieder eenzijdiglijk den ander een macht ten verderve wanend. Alles brengt iets anders voort dan het zelve denkt. De Fransche Revolutie hàd gevolgen, en daaronder vele zegenrijke — maar het waren andere dan de revolutionnairen hadden voorspeld. Het leven der vrouw is in menig opzicht een ander geworden — doch op geheel andere wijze dan de vrouwenbeweging in haar begintijdperk had gedroomd. Ook de straf, in het algemeen de verhouding der maatschappij tot den misdadiger, ze heeft zich onder onze oogen gewijzigd — maar men legge naast wat ze geworden is eens de geschriften van de eerste apostels der nieuwe richting, en men zal zien, dat veel van

wat zij wenschten is in vervulling gegaan, doch dat het beeld der straf een heel ander is dan dat waarop zij gehoopt hadden. Wij allen werken voor iets; ons hopen en pogen is niet vruchteloos; maar wij weten zelven niet waarvoor we achteraf zullen blijken gewerkt te hebben.

Resultante van krachten is de Werkelijkheid; veeleenig is zij; tegenstrijdigheden bergt ieder harer instellingen in zich. Doch haar strijd is niet voor niets: de eenzijdigheden van oude en nieuwe richtingen zijn, historisch gesproken, gerechtvaardigd, omdat zij onontbeerlijk zijn.

De illusies der menschen — hunne „dwaasheid", waarvan we in het begin spraken, hunne „dwaasheid", die door de „wijzen" pleegt te worden veracht — zij zijn middel tot een hooger doel. De Wijsheid der Werkelijkheid, de Rede der Samenleving verwezenlijkt zich door middel van de eenzijdigheden der menschen. Den menschen ieder voor zich is het niet gegeven, onmiddellijk het redelijk-veeleenig resultaat tot stand te brengen; want zóó veelzijdig is de samenleving, dat het binnen geens menschen macht zou zijn om al hare eischen tot hun recht te laten komen. Maar alle eenzijdige menschen tezamen, zij verwezenlijken wél een redelijk geheel.

En in de smartelijke eeuwigheid der samenleving is er ook voor gezorgd, dat dit proces immer gaande blijve. Want iedere „nieuwe" richting wordt op haar tijd „oude" richting. Zij wordt dit, wanneer haar scheppende taak vervuld is. Iedere behoudende richting, die wij nu kennen, is eens nieuwlichterij geweest. En iedere nu-revolutionnaire strooming wordt onherroepelijk eens tot orthodoxie, die angstvallig waakt tegen het dàn nieuwe. Waarbij intusschen ook de inhoud van haar leerstellingen zelve niet onveranderd blijft, al ziet de orthodoxie-geworden richting dit zelf niet in.

De nieuwe richting wordt eens oude richting. En er komen weer andere krachten, die door hààr theorie te kort worden gedaan — en deze nieuwe krachten staan op. l'Histoire se répète — tot in het oneindige. Eindeloos onvolkomen is de samenleving, opdat zij einde-

loos tegenstrijdigheden oplosse en te boven kome.

Dàt is de Rede der Werkelijkheid — een andere Rede waarlijk dan het van te voren inzien, dat alles twee zijden heeft en dat geen ideaal ooit op aarde verwezenlijkt kan worden. Alle menschelijke onredelijkheid is verondersteld in die groote zelf-verwerkelijking der Rede in het niet-verheven, niet-edel, niet-wijsgeerig gebeuren van iederen dag.

We hebben hieruit al gezien, dat het proces waardoor de samenleving zich ontwikkelt, slingerbeweging is.

Er is bijvoorbeeld eerst een tijdvak, waarin de rechter groote vrijheid geniet, dàn een periode, waarin hij angstvallig gebonden wordt door de gecodificeerde wetgeving, daarna weer een tijd, waarin naar meerder vrijheid gestreefd wordt. — Oudtijds gold ongeschreven recht, toen kwamen de dagen, waarin het wettenrecht van geen ongeschreven recht meer wilde weten ; in onzen tijd zien wij weer een neiging om ook aan dat ongeschreven recht geldigheid toe te kennen. — In de Middeleeuwen en nog in den tijd der mercantilisten kende men een nauwkeurige reglementeering van de nijverheid ; daarna kwam de leus van „laisser faire, laisser passer", thans zien we alom weer staatsinmenging in het economisch leven. — Er was een tijd, waarin vrouwenarbeid nog niet tot de huishouding beperkt was, toen een, waarin zich langzamerhand die beperking voltrok, daarna volgde weer een uitzetting van die grenzen,

Maar deze voorbeelden zijn al genoeg om te doen beseffen, dat met slingerbeweging niet alles gezegd is. Want we weten allen, dat de rechterlijke vrijheid van thans niet de arbitraire willekeur der 17e eeuw is, noch de staatsinmenging van nu gelijk aan die der Middeleeuwen.

Alles keert terug; doch niets keert terug gelijk het was; steeds is het beïnvloed door het tusschen-liggende stadium. Met andere woorden: formeel is de beweging der maatschappij een slingerbeweging, maar materieel niet; en iedere tijd werpt vruchten af voor den volgenden.

Onze wereld, die eerst een chaos van ellende en onredelijkheid scheen, neemt dus bij verder doordringen klaarder vormen aan.

Daarom behoeven we ook niets meer te schuwen en niets te loochenen. We kunnen het onder de oogen zien, dat alle denkbare slechtheid op aarde bedreven is, en behoeven toch niet te blijven staan bij een eenvoudigweg minachten van den mensch, die immers steeds meent dat zijn onrecht verdediging is tegen anderer onrecht, of van de menschheid, die nu eenmaal een weefsel van goed en kwaad, hoog en laag vertegenwoordigt; en we kunnen erkennen, dat wat door menschen verkondigd is, voor een goed deel dwaasheid of althans onwijsheid was, zonder de menschelijke samenleving als van den Logos verstoken te beschouwen.

We hebben in het voorgaande in de eerste plaats beseft de r e l a t i v i t e i t van de categorieën der samenleving. 't Is àl verhouding. Zedelijkheid en onzedelijkheid, recht en onrecht, vooruitgang en reactie, het bleken alles vloeibaarheden. Geen onderscheiding bleek stand te houden: alles komt overal voor; alle verschillen zijn verschillen in accent. Niets bestààt, doch in de verhoudingen der menschen en der groepen van menschen v e r s c h ij n e n de begrippen zedelijk en onzedelijk, recht en onrecht, doordat iedere groep de eigen gewoonte als het Rechte, de daarmee strijdige als het Onrechte gaat zien.

Geen scheiding ook bleek ons mogelijk tusschen Heden en Verleden, en tusschen de verschillende phasen van het Verleden onderling. Alles vervloeit en vergaat; maar evenzeer: alles blijft; en het overwonnene en opgehevene wordt nooit „ein nur Vergangenes".

Moet het nu hierbij blijven?

Toen we wat dieper ingingen op de verschillende verhoudingen in de samenleving en de verschillende phasen in hare geschiedenis, toen zagen we twee andere begrippen verrijzen, die deze volstrekte betrekkelijkheid van alle waarde ophieven en weer een rangorde in de

samenleving deden zien : de vele en verscheidene en toch zich herhalende verhoudingen der samenleving vormen een g e b o u w, of, wil men, een o r g a n i s m e ; de vele en verscheidene en toch zich herhalende phasen van de geschiedenis vormen een o n t w i k k e l i n g.

Neen, bij de relativiteit zonder meer blijft het niet; wie het wezen der samenleving doordenkt en doorleeft, die wordt er zich van bewust, dat met de betrekkelijkheid aller schijnbare vastheden nog niet alles gezegd is. Formeel wel, maar materieel niet. Want naast de g e l ij k h e i d in v e r h o u d i n g aller groepen en aller phasen staat haar v e r s c h i l in i n h o u d, in w e z e n. Al verhielden zich de bourgeois der Fransche Revolutie tot het ancien régime gelijk nu de proletariërs tot die bourgeois; al verhield zich de classieke strafrechtsrichting tot de haar voorafgaande arbitraire willekeurig gelijk de moderne thans tot die klassieke richting zelve; al verhield zich eenmaal de liberale staatsleer tot de leer van den voogdijstaat gelijk heden de leer der staatsinmenging tot de liberale theorie — — daarmee zijn toch de ideeën der Fransche Revolutie niet aan die der sociaaldemocratie, de moderne strafrechtsrichting niet aan de classieke, de liberale staatsleer niet aan die der staatsinmenging gelijk ! !

De ordening der samenleving is dus deze, dat een complex van verhoudingen met een zeker parallelisme weerkeert b ij v e r s c h e i d e n h e d e n.

Deze verscheidenheden nu zijn alweer niet los van elkander, ze gaan in elkander over, en — we zagen het : ze vernietigen elkander beurtelings — gelijk vader Chronos, de Tijd, zijn eigen kinderen verslindt. Waarlijk „eine ew'ge Krankheit" ! Een eeuwig s t e r v e n zelfs, maar ook een eeuwig geboren worden. Ja, zoozeer zet zich het oude in het nieuwe voort, vormt zich het oude tot het nieuwe om, dat Geboorte en Dood eigenlijk in de geschiedenis der samenleving zijn opgeheven.

Geen Chaos is de samenleving van verward dooreenliggende verhoudingen; ook geen Kosmos, ordelijk van struc-

tuur. Het is een zich voortdurend uit het chaotische vormende kosmos, die zich bij voortduring weer in het chaotische oplost. Niets zoo schoon op aarde, dat het niet ten verderve gedoemd zou zijn, niets dat, hoe vurig ook begeerd, hoe duur gekocht, hoe bloedig bevochten, „voor alle tijden" gewonnen zou zijn. Niets blijft op zich zelve bestaan.

Maar niets vergaat geheel, niets verliest eigen wezen. Alle instellingen onzer samenleving hebben hun geschiedenis, die doet zien dat bij voortduring hun wezen veranderde en toch blééf. O zoo vele malen heeft men gemeend, dat „het wezen van den staat", of „het wezen van de autoriteit", of „het wezen van de straf", of „het wezen van het gezin" zou worden aangetast — doch we hebben de Werkelijkheid haar gang zien gaan en de uitkomst was deze, dat staat en autoriteit en straf en gezin waren gebleven, maar hun grenzen hadden uitgezet, hun wezen omgevormd — dat wil zeggen veranderd en behouden in éénen.

Dàt is de wàre Ontwikkeling, de wàre „Evolutie" in de samenleving. Niet een voortontwikkeling naar één punt, waarmee dan het einde zou zijn bereikt, maar een zelfontwikkeling in den zin van zelfontplooiïng der instellingen van de samenleving. En dàt is de ware rangorde der phasen: niet een „hooger" of „lager" naar persoonlijke appreciatie, maar naar de mate waarin die ontplooiïng bereikt is. Alles vervloeit; ja, maar: tot wat anders; doordien het vervloeit, hervindt het zich — eindeloos. Alle smarten, door menschen geleden om de vrees, dat wat ze het heiligst achtten — godsdienst of gezinsleven of staatswelzijn — zou te niet gaan of in zijn komst zou worden tegengehouden, ze hebben alle mee-opgebouwd aan die zelfontplooiïng van godsdienst, gezin en staat.

Vonden we eerst een psychologische rechtvaardiging aller eenzijdigheden van sociale theorieën daarin, dat zij zich gelijkelijk te goeder trouw tot elkander verhielden — thans staan we voor een wereldhistorische, een kos-

mische rechtvaardiging, die daarin gelegen is, dat de eeuwige Dwaasheid der menschen dienstbaar is aan, en voltrekt de wetten van, een hoogere Rede, die zich in alle tijdelijkheden openbaart.

Hegel heeft de wereld met een groote gedachte verrijkt, toen hij het woord „Realdialektik" schreef ; toen hij de ontwikkeling der Rede wéérvond in het feitelijk gebeuren, de feitelijke ontwikkeling, van de o n redelijke werkelijkheid.

Laat dit dan voorloopig onze slotsom zijn : de opbouw der samenleving is niet zonder diepte van beteekenis, noch is dit de geschiedenis harer eindelooze vervormingen. Vol van ellende is zij, maar niet zonder troost; vol van strijd, maar niet zonder verzoening ; vol van verscheidenheid, maar niet zonder eenheid ; vol van het chaotische, maar niet zonder ordening. Doch bovenal dit : onze smart, onze twijfel, onze strijd, en ook onze illusie en onze dwaasheid, — ze zijn de eeuwig onontbeerlijke, hoeveel eeuwig smartelijke middelen, waardoor het wezen der samenleving zichzelve vindt.

II

DE SAMENLEVING EN HARE STRUCTUUR.

Bij beschouwing van de samenleving kunnen we meer den nadruk leggen op haar bewegen a l s g e h e e l — zooals we tot nu toe deden — òf op haar inwendige vertakking en de verhouding harer onderdeelen. Doen we dit laatste, dan staan we onmiddellijk voor de vraag ; hoe werken die onderdeelen op elkaar in ? is het éène o o rz a a k van het andere ?

Dàt zij op elkaar inwerken, dat zij samenhangen — beseft is het altijd wel min of meer — maar het klaar en bewust te hebben begrepen en gezegd, dat is een van de groote geestelijke verdiensten der 18e en 19e eeuw geweest ; te denken is in dit verband aan Herder, St. Simon, Comte, Hegel, Spencer, Marx, Lamprecht. Het geldt

statisch en dynamisch; al wat men in de doorsnede van een maatschappij op een bepaald oogenblik kan waarnemen, is van denzelfden stempel; en al wat historisch op elkaar gevolgd is, vormt één leven.

Men is gewoon om, wanneer men de samenleving doordenkt in verhouding van potentialiteit, realiteit en idealeteit, te spreken over haar opbouw uit huisgezin, maatschappij en staat. Het huisgezin wordt dan beschouwd als de spheer, waarin het maatschappelijk leven nog maar potentieel, nog maar in aanleg, is aangekondigd; de maatschappij als de reëele verwezenlijking, en de staat als de ideëele opheffing en vergeestelijking ervan. En inderdaad kan men in deze drie potentialiteit, realiteit en idealiteit van maatschappelijk leven gesymboliseerd zien; maar wanneer we de samenleving-zèlve potentieel, reëel en ideëel denken, komen we daarnaast tot een andere onderscheiding: tot de beschouwing van de samenleving als agglomeraat van bevolking, als spheer van economische werkzaamheid en als geestelijke gemeenschap. Als agglomeraat van bevolking staat ze in het teeken van het „natuurlijk" leven en sterven; als spheer van economische werkzaamheid in dat van het bij uitstek reëel-verstandelijk maatschappelijk verkeer; als geestelijke gemeenschap gaat ze boven het zuiver maatschappelijke uit, terwijl ze tegelijkertijd de hoogste vrucht van dat maatschappelijke inhoudt.

Deze drie zijden nu van de samenleving: bevolkingsopbouw, economisch leven en geestelijk leven, hangen al dadelijk samen in dien zin, dat het een er nooit is geweest zonder het ander. De phasen, waarin we een samenleving wijsgeerig kunnen onderscheiden, zijn geen reëel-historische phasen; er is nooit een „bevolking" geweest zonder economisch en geestelijk gemeenschappelijk leven, en omgekeerd; al kan, bij verschil van ontwikkelingsgraad, het accent meer op het eenvoudig leven-en-sterven-van-nature, óf meer op het materieele arbeiden en verkrijgen, óf meer op het leven in den geest zijn gelegd.

Ze zijn niet zonder elkander — maar ze vertegenwoordigen ook, tezamen, éénzelfde phase. In zijn term „de psyche van een tijdvak" heeft Lamprecht willen uitdrukken, dat alle verschijnselen van een tijd eenzelfde nuance droegen, eenzelfde stadium vertegenwoordigden in de ontwikkelingsgeschiedenis. Economische toestanden, politieke organisatie, religie, kunst, wetenschap, wijsbegeerte, ze dragen gelijkelijk in de Middeleeuwen een heel ander karakter dan in de Renaissance, in de achttiende eeuw een ander dan in de twintigste. En in àl deze opzichten verandert er iets, verandert hetzélfde, wanneer een phase in een volgende overgaat.

Ook wanneer we, statisch beschouwend, alleen de maatschappij van o n z e n tijd doordenken, zien we denzelfden samenhang, hetzelfde parallelisme. Meestal gaat intensief geestelijk leven samen met dichtheid van bevolking en met overwegend wonen in steden inplaats van op het platteland. Er is een ontzaglijk verschil in bevolkingsdichtheid tusschen Europa en de andere werelddeelen (al heeft ook Azië enkele dichtbevolkte gedeelten); in Europa zelve weer is er groot verschil tusschen de Oost- en West-Europeesche landen, in ieder West-Europeesch land tusschen de toonaangevende en de achterlijke provincies. En steeds was er dit parallelisme tusschen dichtheid van bevolking en intensiteit van geestelijk leven; ten tijde van het Romeinsche Rijk waren de dichtbevolkte landen: die om de Middellandsche zee, en waren onze streken schraal bevolkt door verspreid wonende menschen.

Parallelisme is er eveneens tusschen handel en verkeer en geestesleven: ook in deze opzichten was eens de Middellandsche zee brandpunt, thans de Noordzee; eenmaal zal het wellicht de Stille Oceaan zijn.

Intensiteit van bevolkings-agglomeratie, van economisch en van geestelijk leven gaan dus, i n h e t a l g e m e e n g e s p r o k e n, samen. Er is eenzelfde verhouding tusschen het intensief-denkende tot het langzaam-levende, het koortsig-werkende tot het ongeorganiseerd op de oude wijze doortobbende, en het vol-van-menschen-

zijnde tot het sporadisch-bevolkte deel der wereld; — en dat is: de verhouding van centrum tot peripherie, van het uitstralende, gevende, tot het ontvangende en navolgende deel der maatschappij. We vinden haar in het klein en in het groot. Noord- en Zuid-Holland zijn het centrum, vanwaar Drenthe en Overijssel voor een groot deel hun geestelijk voedsel ontvangen; in Noord-Holland is het wederom Amsterdam. Iedere stad is centrum ten opzichte van het omliggende platteland. En West-Europa is geestelijk centrum der aarde op het oogenblik, voorafgegaan door andere, en op te volgen door andere centra. — Deze verhouding tusschen centrum en peripherie is die van een ideëele overheersching, die soms, volstrekt niet altijd, met feitelijke overheersching gepaard gaat. Het is een eeuwige verhouding — ze laat zich al aanwijzen in praehistorische vondsten, waar we wijde „spheren van invloed'' van de cultuurlanden van toen kunnen waarnemen.

Ook deze geleding der samenleving is dus alomtegenwoordig; maar zij is betrekkelijk daarnaast. Ten eerste, omdat geen punt op aarde „centrum'' is in alle opzichten. De éene stad is toonaangevend in de kunst, een andere in de mode, een derde in de wetenschap. Maar bovenal betrekkelijk, omdat de verhouding van centrum en peripherie wisselend is. Egypte en Babylonië en Perzië zijn nu vergeten landen ver buiten de brandpunten der cultuur; Noord-West-Europa, tweeduizend jaren geleden voor een groot deel wildernis, uiterste peripherie, die karige kruimels van de zuidelijke beschaving ontving, is thans centrum. Vlaanderen was de draagster van een hooge beschaving van Nederlandschen stam, toen er in het eigenlijke Holland nog nauwelijks van beschaving te spreken viel. De Provence was eenmaal het belangrijkrijkste deel van Frankrijk. Geen verhouding van centrum en peripherie is duurzaam; en zoo zal ook voor West-Europa de tijd komen, dat het weer peripherie geworden zal zijn.

We noemden zooeven het parallelisme tusschen de in-

tensiteit van economisch en die van geestelijk leven. Maar er is parallelisme niet alleen wat intensiteit — óók wat karakter en aard betreft.

Wanneer we aan het eene uiterste denken Engeland, met een bevolking waarvan nog geen 9% van den landbouw leeft, en aan den anderen kant Rusland en Hongarije, waar dat met 60 à 70% der bevolking het geval is; — aan de eene zijde Engeland, waar bijna de helft der arbeidende bevolking in de industrie werkt, aan de andere Rusland en Hongarije, waar dat maar voor resp. 13 en 18% geldt — en wanneer we dan ook nog in het oog houden, dat de àård van de Engelsche industrie waarlijk een heel andere is dan die der Russische — dan zien we oogenblikkelijk den samenhang met geestelijke verschillen tusschen die landen — met wat we kort kunnen samenvatten als het verschil tusschen den kapitalistischen en den vóór-kapitalistischen geest, tusschen den geest, die rationalistisch is óók in het economische, en het voortwerken met oude, vertrouwde werktuigen, die naast hun nut ook een gevoelsinhoud hebben.

En zoo zouden we kunnen doorgaan. Er is geen verhouding in de diepten der practijk van bevolkingsopbouw en economisch leven, of zij heeft haar geestelijk belang, immers haar geestelijk aequivalent. Of een bevolking voornamelijk in steden bijeenwoont of verspreid op het platteland, overwegend aan zeeën of rivieren óf in het binnenland; of er, zooals in Frankrijk, weinig kinderen geboren worden en weinig menschen sterven, of, zooals in Rusland, geboortefrequentie en sterfte beide hoog zijn; of bijna allen, die in een beroep werken, lage ongequalificeerde werkzaamheden verrichten, óf wel velen geschoolde vakarbeiders zijn; of de nijverheid overwegend huisindustrie, kleinbedrijf of grootindustrie is, — dat alles vindt zijn weerspiegeling in het geestelijke.

Zoo hangen het „lager-maatschappelijke" en het geestelijke samen. *Maar is nu het één de óórzaak van het ander? Is het één geheel tot*

het ander terug te brengen? Wordt het geestelijke geheel veroorzaakt, geheel bepaald, door het „lagere”? Is de geestelijke aard van een tijd — zooals het historisch materialisme leert — afhankelijk van zijn economisch leven, de geestelijke phase van een volk afhankelijk van zijn productiewijze? Zijn alle religieuze twisten in laatste instantie economische geweest, hangt iedere kunstrichting en iedere philosophie af van de productiewijze van haar tijd?

Maar de groote vraag, of het hoogere bepaald wordt door het lagere, is niet alleen de vraag naar de beteekenis van uitwendige omstandigheden. Want er is een heel andere gedachtengang, die eveneens het hoogere tot het lagere terugbrengt, en die toch scherp staat tegenover de leer, dat het economisch milieu de bepalende factor zou zijn.

Dat is de opvatting, volgens welke het bepalende in der menschen en der volkeren leven zou zijn de aangeboren, door herediteit verkregen, aanleg. Niet tengevolge van de huidige maatschappelijke omstandigheden zijn er misdrijf en armoede en zelfmoord — zoo wordt van dit standpunt gezegd — maar omdat er menschen zijn en altijd zullen blijven, die daartoe door hun aard zijn voorbeschikt. Niet tengevolge van het verschil in economische omstandigheden is de cultuur van de Vlaamsche Middeleeuwen anders dan de antieke, of de Chineesche anders dan de onze, maar tengevolge van het verschil in ras. Niet door de positie die ze eeuwenlang heeft ingenomen is de vrouw geworden wat ze is, maar omgekeerd: die positie is uitvloeisel van haar eeuwigen, door de natuur bepaalden, aanleg. Niet uit onderlinge navolging is de gelijkheid van werktuigen, gebruiken en legenden bij zoovele primitieve volkeren te verklaren, maar uit gemeenschappelijke afstamming.

In deze en vele andere schakeeringen vinden we een zelfde grondgedachte terug: niet het milieu, maar de aanleg, niet de post-natale invloeden, maar de herediteit, niet de economische omstandigheden,

maar het ras, bepalen der menschen aard en handelen.

En juist omdat deze vraag den achtergrond ervan vormt, worden de wetenschappelijke strijd tusschen de verschillende nieuwere criminologische richtingen onderling, de strijd over het rassenvraagstuk, en zoovele andere, met zoo groote verbittering gevoerd.

Het zijn wetenschappelijke vragen; maar iedere wetenschappelijke gedachte vertegenwoordigt een levensbeginsel, waaraan ze in laatste instantie haar aanhang te danken heeft. Het is niet alleen op grond van haar feitenmateriaal dat de milieu- of de aanleg-theorie haar volgelingen heeft verworven, want waarlijk, feitenmateriaal hebben ze beide overvloedig bijgebracht; maar tot welke van de twee men zich wendt, hangt er tenslotte van af of men de betrekkelijke vrijheid en hoopvolheid van de milieu-theorie verkiest, of de betrekkelijke diepte van de leer van den aanleg.

Want de milieu-theorie — in haar hedendaagschen vorm gelijk aan het historisch materialisme — staat weliswaar op deterministischen grondslag (geen consequenter determinist dan de sociaal-democraat, die de socialistische maatschappij niet als een „wenschelijkheid", maar een onherroepelijk naderende werkelijkheid verwacht); en toch staat ze als een betrekkelijk bevrijdende opvatting tegenover de leer van de gebondenheid van den mensch aan zijn aanleg. Ze doet hopen op een mogelijkheid van verbetering — ze voorspelt een toekomstige maatschappij zonder misdaad, zonder oorlogen. Maar deze „bevrijding" is betrekkelijk: de mensch wordt hier als product van omstandigheden beschouwd; de „bevrijding" ligt hier hoofdzakelijk in de grooter mogelijkheid van verandering en is dus van uiterlijken aard.

Omgekeerd kan men de theorie van den aangeboren aanleg wel inzooverre de diepere noemen, als deze inziet, dat 's menschen leven zich niet als een toevalligheid aan hem voltrekt; dat, zooals Heraclitus al gezegd heeft, 's menschen persoonlijkheid zijn noodlot is. En dat de geheele rijke verscheidenheid der volkeren op aarde er

niet uitsluitend toe is terug te brengen, of zij in de „kapitalistische" of in de „voorkapitalistische" phase verkeeren — dat er ook in aanleg reeds verschil is! Maar ook deze diepte is betrekkelijk; want zij gaat voorbij aan den samenhang van uitwendig en inwendig gebeuren, aan het mysterie van de wisselwerking en van den invloed.

Er is feitenmateriaal bijgebracht voor b e i d e opvattingen: in de criminaliteit is door één groep van onderzoekers de milieu-factor, door een andere de hereditaire factor aangetoond; in de geschiedenis zijn evenzeer economische als ras-factoren aan het licht gebracht; en dat zou al op zichzelve doen vermoeden, dat beide factoren werkzaam zijn. Maar daarnaast is ook wel directelijk op b e i d e r werking gewezen: op een w i s s e lwerking, waarbij beide oorzakenreeksen elkander gedeeltelijk blijken op te heffen. En misschien hebben voorloopig op dit gebied n i e t de meeste waarde de criminologische of raspsychologische onderzoekingen, waarbij het immers om zoo gegecompliceerde en moeilijk te waardeeren factoren gaat, maar het aantoonen van heel eenvoudige, om zoo te zeggen meet- en weegbare, wisselwerkingen; — als bijvoorbeeld gelegen zijn in het feit, dat een Friesche bevolking op zandgrond wel kleiner is dan een Friesche op kleigrond, en eveneens een Keltische op zandgrond kleiner dan een Keltische op kleigrond; maar dat Friezen op zandgrond toch altijd langer blijven dan Kelten op zandgrond, Friezen op kleigrond langer dan Kelten op kleigrond.

— — Maar b e h o e v e n we eigenlijk al zulke experimenteele bewijzen? Weten we niet ook zonder dat, wanneer we slechts het meest eenvoudige gegeven in zijn ontwikkeling nagaan, dat „aanleg" en „invloed" géén van beide zinledige woorden zijn? Dat beide bij voortduring zich doen gelden? Maar dan niet in dezen zin, d a t z ij a l s a f z o n d e r l ij k h e d e n n a a s t e l k a a r s t a a n; hun resultaat is geen optel- of aftreksom. Een volk of een groep komt niet tot het een of ander, omdat óf zijn economische omstandigheden óf zijn ras óf het een plus het ander óf het een in tegenwerking tegen het ander

het daartoe drijven, maar omdat deze bizondere groep of dit bizondere volk op deze bepaalde omstandigheden, krachtens zijn aard, zóó moest reageeren. 's Menschen persoonlijkheid staat niet tegenover de wereld der „omstandigheden", doch is persoonlijkheid, komt als persoonlijkheid pas tot haar recht, inzooverre ze invloeden van buiten ondergaat en daarop reageert.

De strijd over de causaliteit in de samenleving is vanzelf tevens strijd over de methoden van hervorming. Ziet men het milieu voor de oorzaak aller wanverhoudingen aan, dan zal men „Verbetering" verwachten van de criminaliteit door tuchtscholen en rijksopvoedingsgestichten en reclasseering van ontslagen gevangenen; ziet men de voornaamste oorzaak van criminaliteit in de aangeboren degeneratie en aanleg, dan zal men al deze maatregelen vergeefs achten en eerder — met de eugenetische richting — een beter toekomst verwachten van een maatschappij, waarin zoo weinig mogelijk erfelijk-belaste kinderen worden geboren.

En waarom bestaan, ook in de practijk, die beide richtingen? Waarom komen ze beurtelings boven en overwint nooit de eene geheel? Och, is het niet omdat géén weg ter hervorming ooit afdoende blijkt? Geen kracht op aarde werkt bij uitsluiting van de andere; integendeel, de werking van iederen invloed wordt door die van andere begrensd en in evenwicht gehouden. Steeds weer stelt de menschheid al haar hoop op één factor, om tenslotte ontgoocheld te moeten erkennen dat die de verwachte hervorming niet heeft gebracht — en om dan met nieuwe hoop een nieuwe methode binnen te halen.

Wij hebben van de sociale noch de medische wetenschappen „alles" te verwachten, Want de wetenschap is eenzijdig zooals de daad eenzijdig is; zij moet, evenals deze, eenzijdig zijn. Zij zoekt naar verklaring meer dan naar begrip, en denkt den maatschappelijken samenhang dus als een causale verhouding; zij zoekt naar vastheden en aanwijsbaarheden.

En de beide standpunten — het economische en het biologische — zoo scherp als ze onderling tegenover elkaar staan, vertegenwoordigen gelijkelijk een realistisch, analytisch, uitsluitend wetenschappelijk stadium in het denken over de samenleving en hare causaliteit. Ze zijn trouwens gelijkelijk het product van de natuur-wetenschappelijke geestesrichting van de tweede helft der 19e eeuw. De samenhang in de maatschappij moest aanvankelijk als causale samenhang worden opgevat; doch thans gaat het voor ons niet meer uitsluitend om de vraag, welke krachten in de samenleving werken, maar daarom, hoe we die hebben te begrijpen.

En dàn is het tekort van aanleg- èn milieu-theorie, van rassenvraagstuk èn historisch materialisme, niet zoozeer, dat zij ieder niet genoeg ook den anderen factor lieten gelden, als wel dat zij de verhouding van het Bepalende tot het Bepaalde denken als die van een stuwende oorzaak-van-buiten tot het erdoor voortgedrevene.

Philosophisch echter behoeven we niet de oorzaak als het primaire, al het latere beheerschende, „beginsel" te beschouwen. Diep en immanent heeft Aristoteles de verhouding van oorzaak-van-buiten en zelf-ontwikkeling begrepen, toen hij schreef: „In de geregelde en bepaalde werken der natuur heeft alles niet hierom zijne eigenaardigheid, dewijl het daarmede (toevallig) ontstaan is, maar ontstaat veeleer alles op zijne bizondere wijze, omdat het (in zijn wezen) zus of zoo is. Want de wording richt zich naar het wezen en vindt plaats ten behoeve van het wezen, niet echter omgekeerd."

De wetmatigheid in de geschiedenis beteekent niet alleen, dat regelmatig op een soortgelijke oorzaak een soortgelijk effect volgt, de geleding der maatschappij niet alleen, dat het een er het ander veroorzaakt. Economische „onderbouw" en geestelijke „bovenbouw" zijn niet als lagere oorzaak en hooger gevolg eenvoudigweg van elkaar te scheiden; geen van beide is blijvend oorzaak

of blijvend gevolg; eenerzijds brengt economische verandering geestelijke wijziging, anderzijds geestelijk-technische wijziging economische verandering teweeg. Ze zijn twee zijden van eenzelfde ontwikkeling, waarvan dus niet de eene als dominant en richtinggevend, de andere als secundair en volgend — of, zooals dit van historisch-materialistische zijde vroeger wel is geschied, de eene als reëel, de andere als illusionnair is te begrijpen.

De wetmatigheid der geschiedenis en de opbouw of geleding der samenleving hebben een veel grooter beteekenis; ze vertegenwoordigen de zelfontwikkeling en zelfontplooiïng, het zich differentieeren en weer een-geheel-worden der samenleving.

En daarmee is dan ook gezegd, dat de oorzaak niet zoo belangrijk is als wij meestal geneigd zijn te denken. Het ontstaan, en de wijze van ontstaan, zeggen niet alles omtrent het wezen der dingen. Want de dingen zijn niet meer datgene waaruit zij zijn voortgekomen.

Volkseenheid is niet meer rasverwantschap, maar oneindig veel meer en oneindig veel geestelijker; een zekere rasverwantschap is er alleen in verondersteld; en omgekeerd kunnen zich uit één oorspronkelijk ras verschillende volkseenheden hebben gedifferentieerd. Godsdienst is geen vrees meer voor voorouders of natuurkrachten of het eigen slechte geweten, al hebben we daarin de grondslagen voor de meest aanvankelijke vormen van godsdienst te zien; straf is niet meer wraak of schadevergoeding. En de dertigjarige oorlog „was" niet, zooals van sociaal-democratische zijde gezegd is, een ecomomische oorlog zonder meer, maar wel degelijk ook een godsdienstoorlog, al had hij oorzaken van economischen aard. Voor het wezen van eenige instelling is het even belangrijk wat zij nu is, als wat ze tweeduizend jaren geleden geweest is. Beide zijn phasen in den ontwikkelingsgang van die instelling.

De vraag naar de oorzaak is een tijdelijke vraag naar

een éénmaal geschied feit, en meer niet. En zoo kunnen we kalm toegeven, dat het „hoogere" door het „lagere" wordt „veroorzaakt", dat het geestelijk leven van een volk, het geestelijk karakter van een tijdvak, in zijn biologische en economische omstandigheden wortelen.

Want met die erkenning is het geestesleven nog volstrekt niet tot het economische of biologische t e r u g g e b r a c h t, zijn de geestelijke verschijnselen, de „ideologieën" van een tijd nog geen s c h ij n verklaard; immers in die economische en biologische omstandigheden van dien tijd zelf openbaart zich een historische ontwikkeling, waardoor zij zelve wederom bepaald waren. De wetmatige ontwikkeling der maatschappij is niet aldus te denken, dat er primair economische omstandigheden zijn, waardoor het geestesleven van dien tijd bepaald wordt, maar dat alles: economisch én geestelijk leven, zich ontwikkelt en weer-inwikkelt volgens eenzelfde groote rythme, dat we overal terugvinden.

M a a r k u n n e n w e d a n e i g e n l ij k n o g w e l s p r e k e n v a n „h o o g e r" e n „l a g e r"? En, wat daarmee onmiddellijk samenhangt; kunnen we dan nog wel o o r d e e l e n en v e r o o r d e e l e n — immers het eene wenschelijker achten dan het andere?

Het is de oude moeilijkheid van den mensch, die begrepen heeft dat de verschijnselen der wereld samenhangen en dat alles gelijkelijk in den kosmos mededoet.

Het verzoenende inzicht, dat alles betrekkelijk is, brengt vanzelf een zeker gevaar mee om uit te loopen op een gelijkwaardigheidsleer, volgens welke er eigenlijk geen „essentieel" verschil tusschen de onderscheiden ontwikkelingsphasen zou bestaan. En door te begrijpen, dat niets in de samenleving eenvoudig-weg gemist had kunnen worden, en ook in het lagere zich het hoogere openbaart, worden we geneigd om geen verschil van „lagere" en „hoogere" vormen van leven meer te erkennen.

Maar dan zouden we vergeten, dat juist de oneindige verscheidenheid het wezen van de maatschappij uitmaakt. E n d e b e t r e k k e l ij k h e i d v a n a l l e

verschil heft het verschil zelf niet op; — iets, waarvan men zich in de maatschappelijke argumentaties van alle dag niet bewust is. Zoo meende men de theorieën van Lombroso reeds te hebben weerlegd en geëlimineerd, wanneer men maar had aangetoond, dat de door hem bedoelde degeneratie-kenmerken niet alleen bij misdadigers, maar af en toe ook bij achtenswaardige burgers voorkomen, en bij verscheiden misdadigers ontbreken; of men meent te hebben bewezen, dat de Oudheid al geheel het kapitalistisch karakter van onzen tijd heeft gedragen, wanneer men heeft aangetoond, dat er groote werkplaatsen met internationaal afzetgebied voorkwamen; of men houdt staande, dat Engeland geen bij uitstek liberale staat mag worden genoemd, omdat het toch enkele donkere vlekken van dwang in zijn geschiedenis heeft; of men gelooft het feit van de omkoopbaarheid van Russische ambtenaren te hebben weerlegd, wanneer men vertelt dat men er toch enkele volkomen eerlijke heeft leeren kennen. Telkens, wanneer iemand twee beginselen, of twee godsdiensten, of twee tijdvakken, of twee volkeren, tegenover elkaar stelt, meent men die onderscheiding teniet te kunen doen door erop te wijzen, dat hier of daar trekken van den een ook wel bij den ander voorkomen — terwijl daarmee toch niet anders is gezegd, dan wat ieder van te voren had kunnen weten, namelijk dat geen verschil absoluut is, dat „alles overal voorkomt", en ieder concreet verschijnsel gecompliceerder dan zijn definitie. Al wat we als kenmerkende eigenaardigheid van een bepaald tijdvak of een bepaalde menschengroep beschouwen, heeft deze slechts in verhouding, in vergelijking met andere. De heele maatschappij is opgebouwd uit verhoudingen van verscheidenheden, die telkens in het klein verschijnselen met elkaar gemeen hebben.

Maar verdienen al deze verscheidenheden ook verschil in appreciatie?

Ja en neen.

We hebben te begrijpen, dat àlles zijn oorzaak heeft en zijn gevolgen, dat àlles in het groote geheel der menschelijke geschiedenis meedoet, dat niets daarvan zonder beteekenis is; — en dat dus niets eenvoudig kan worden terzijde gesteld.

En in zooverre zijn we zeker uit boven de „rangregeling", die in de practijk van het leven bijna steeds wordt toegepast. Want is dat niet deze: dat Ieder eigen soort, eigen godsdienst, eigen nationaliteit de hoogste acht, en datgene goed temidden waarvan hij thuis behoort?

Maar deze volstrekt-subjectieve onderscheiding — waardoor de begrippen „hooger" en „lager" als volstrekt betrekkelijk verschijnen — is niet de eenige.

Want ook in het licht der Samenleving-zelve kunnen we lager en hooger vormen onderscheiden: minder gedifferentieerde, onvolgroeide, onverfijnde, in vergelijking met gedifferentieerde, ontplooide, „menschelijke". Bloedwraak is niet gelijk aan staatsstraf, eigendom van den man over vrouw en kinderen niet gelijk aan familierecht!

Maar in onze eenzijdige oogen verschijnt het lagere tevens als het onwenschelijke, veroordeelenswaardige — terwijl toch de geheele rijke kleurigheid van het leven op aarde, de geheele diepzinnigheid der menschelijke geschiedenis, in het dooreenspelen van lagere én hoogere vormen van leven wortelt.

Doch het lagere is niet zonder-meer van het hoogere verstoken. Niet alleen, omdat — zooals we bij de bespreking van het wezen der samenleving zagen — het hoogere zich in het lagere o p e n b a a r t; ook — hier, in de spheer der causaliteit, komt deze andere zijde op den voorgrond — omdat het lagere bij voortduring het hoogere v o o r t b r e n g t en daarin blijft m e e d o e n, al is het er betrekkelijk in opgeheven, al „blijft" het niet bij het lagere. Omdat het lagere al in aanleg het hoogere inhoudt, speelt er al van den aanvang af iets hoogers doorheen.

Zoo komen we ook hier tenslotte tot het inzicht: het

verschil van hooger en lager is zoo belangrijk niet als het eerst schijnt. Zijn groote belangrijkheid heeft het voor de strijdende, daden-doende menschheid — maar dáár is het lagere niet het on-ontwikkelde, doch beschouwt ieder van zijn standpunt het tegenover hem staande als het minderwaardige.

Het verschil is niet zoo belangrijk; het belangrijke is, na te gaan hoe uit het een zich het ander ontwikkelt en het ander weer tot het eene terugvalt. Want noch in het begin, het aanvankelijk-lagere, noch in het eind, het voleindigd-hoogere, ligt de diepe zin des levens, maar in de ontwikkeling en verwording, het ontplooien en weer verschrompelen van onze maatschappij en haar vertakkingen.

— Het lagere is eeuwig onontbeerlijk, en moet toch eeuwig door ons, voorzoover we toch óók de actieve krachten der samenleving zijn, worden beschouwd als datgene dat moet worden te boven gekomen.

Smartelijker nog is het inzicht, dat ook h e t k w a a d in de samenleving eeuwig aanwezig blijft, al moeten menschen altijd opnieuw hopen, het uit te kunnen roeien. Want de term „noodzakelijk kwaad", door eenzijdige idealisten en hervormers zoo veel aangevallen omdat volgens hen een kwaad nooit noodzakelijk kan zijn, is juist een van die diepe woorden, die de taal in haar onbewuste wijsheid heeft geformuleerd. Noodzakelijk — maar d e s n i e t t e m i n een kwaad; — een ellende, maar toch betrekkelijk gerechtvaardigd door zijn onvermijdelijkheid.

Maar hoe oordeelen wij in de practijk?

Een Gnostisch gezegde luidde: „Het goede moet noodzakelijk komen, maar gezegend hij door wien het komt; het kwade moet noodzakelijk komen, maar wee hem door wien het komt."

Maar waarom zei de Gnosis dit en zeggen wij het nu nog?

Om onze tweeërlei verhouding tot de samenleving; omdat we toeschouwers zijn en meespelenden tegelijk.

Lager en hooger onderscheiden, kwaad en goed — dat moeten we ook als beschouwenden doen. Want de maatschappij is geen ononderscheiden eenheid.

Maar oordeelen en veroordeelen, met de bijgedachte, dat de mensch in quaestie anders had moeten handelen — dàt doen we met een andere, zij het ook even onmisbare zijde van ons wezen, — met de wenschende, plannen makende, eischen stellende.

Voorzoover we actief zijn, voelen we ons verantwoordelijk; immers in de spheer waarin wij dan leven wordt de ontwikkelingsgang der samenleving juist mede door ons bepaald.

Zoo is het oordeelen en veroordeelen van elkander philosophisch gerechtvaardigd, zooal niet door zijn juistheid, dan toch door zijn onmisbaarheid.... En ook hier bedient zich de geest der samenleving van de eenzijdigheden en hardheden der menschen.

Tout comprendre c'est tout pardomer. Maar wij kunnen niet uitsluitend begrijpenden zijn. We zijn óók de bewegende krachten, die, als zoodanig, niet zonder eenzijdigheid kunnen zijn; die zelfs telkens moeten vergeten dat het bij kwaad-zonder-meer niet blijft. In de geschiedenis worden alle ethisch-afkeurenswaardige dingen achteraf betrekkelijk vergoelijkt — omdat hun nawerking niet alleen ten kwade blijkt te zijn. Maar voor de actieve menschheid is de vraag: „mogen wij oordeelen?" even ijdel als die: mogen wij leven, mogen wij handelen? zou zijn. Alleen op enkele oogenblikken kunnen wij ons boven eigen betrekkelijkheid en eenzijdigheid verheffen, doordat wij die inzien — en daarmee tegelijkertijd begrijpen, dat de ànder, die tegenover ons staat, en zijn eenzijdigheid, in het licht der eeuwigheid evenzeer is gerechtvaardigd.

Maar opdat de wereld „aan den gang" blijve, hebben wij dit inzicht slechts voor oogenblikken. Want activiteit zonder illusie, en alleen in welbewusten dienst van de wetten der samenleving, gaat boven het voorloopig menschelijk vermogen uit. Indien de gemiddelde mensch-

heid vrede had met de Wereldorde, zou dit omslaan tot vrede met de huidige, concrete Wereldorde — en de aarde ware één groot Byzantium.

Wanneer we van een wetmatige ontwikkeling der menschelijke samenleving spreken, en tegelijkertijd zeggen, dat er wel degelijk lager en hooger stadia in zijn te onderscheiden, dan rijst zoo licht bij ons een nieuwe hoop — een nieuw geloof zelfs: dat in de Evolutie der Menschheid. Want wàt zou dan die ontwikkeling zijn, wanneer ze geen ontwikkeling ware van lager tot hooger?

Zeker, de Evolutie is niet te loochenen. Er is ontwikkeling van lager tot hooger, van eenvoudig tot vertakt, van compact tot gedifferentieerd, van potentieel tot reëel. Er is ont-wikkeling, ont-plooiïng, in letterlijken zin: vrijmaking uit gebondenheid. Er zijn tijden geweest, waarin de menschen gebonden waren aan de plek gronds waar zij woonden; thans wonen we vrijelijk waar we willen. Er zijn tijden geweest, waarin alle bloedverwanten bijeen bleven, en in de geschiedenis van ieder volk zien we het geleidelijk vrij-worden der familieleden van elkaar. We hebben tijden en volkeren gekend, bij wie vele beroepen erfelijk waren; ook die banden zijn komen te vervallen. Er is evolutie geweest in nog veel tastbaarder zin: van weekdieren tot menschen, van holbewoners tot stedelingen, van steenen beitels tot werktuigen van gecompliceerde techniek. Dat alles gelijk blijft, of, veranderende, geen „ontwikkeling" zou vertoonen, kan alleen volhouden wie het potentieele en reëele geheel gelijkstelt, wie het onbelangrijk vindt, of eenig verschijnsel zich nog maar aankondigt of tot volle ontplooiïng is gekomen. Zeker, de wetmatige voortbeweging der geschiedenis draagt het karakter van Evolutie.

Maar deze Evolutie is betrekkelijk.

Allereerst al hierom, omdat immers alle phasen naast elkaar voort blijven leven. Geen tijdperk vertegenwoordigt zuiver één stadium. Nooit evolveert zich dus

een lage vorm van een maatschappelijke instelling zuiver tot een hoogeren: steeds blijven resten, rudimenten van het lagere mee bestaan. En dat is goed; want het „lager" stadium heeft altijd de een of andere schoone bloem voortgebracht, die het „hoogere" op zichzelf niet zou hebben. De persoonlijke Charitas der Middeleeuwen kan in de ingewikkelde nooden van onzen tijd niet meer voorzien; maar wél arm zou ons sociaal gevoel zijn geworden, wanneer het alleen nog maar sociale politiek en geen Charitas meebracht. We leefden niet eenvoudig honderden jaren geleden in één phase en nu in een andere, maar toen overwóóg de eene en nu de andere. Men kan toch niet willen beweren, dat ons kapitalistisch West-Europa niet nog vol is van „voorkapitalistische", ons familierecht van patriarchale elementen, en onze democratische tijd vol van formaliteiten en gevoelens uit de dagen van het „droit divin" van den monarch?

De Evolutie verdringt niets geheel, overwint niets geheel. Wij sleepen bij voortduring onze heele geschiedenis met ons mee. En niet alleen Hugo von Hoffmannsthal kan zeggen:

„Ganz vergess'ner Völker Müdigkeiten,
„Kann ich nicht abtun von meinen Lidern". —

De Evolutie is ook geen overwinning van het kwade door het goede, geen opheffing van kwaad tot goed. Wél is ze transformatie van kwaad en goed beide.

Want niet alle maatschappelijke kwaden zijn als achterlijkheden te beschouwen. Er zijn er ook, die eerder tribuut te noemen zijn aan intensiteit van hooger ontwikkeld maatschappelijk leven. Faillissement komt in alle landen 't méést voor in de gewesten van bloeiend en bewogen economisch verkeer, zelfmoord in de streken van hoogste geestelijke cultuur; de hoogste zelfmoordcijfers van Europa hebben achtereenvolgens Frankrijk, Zwitserland, Denemarken en Duitschland, de laagste — Spanje en Ierland. En naast een criminaliteit, die

we vooral in achterlijke streken en op het platteland vinden, — ruwheidscriminaliteit voornamelijk — is er een andere die meer in het teeken van slimheid en bedrog staat, en die overwegend in de steden voorkomt. Het kwaad *verandert* dus wel — men zou kunnen zeggen, dat ook het kwaad een evolutie kent van grover tot fijner vormen — maar opgeheven wordt het niet. „Iedere dag heeft genoeg aan zijn eigen kwaad" — en er is dan ook voor gezorgd, dat iedere dag en iedere phase eigen kwaad hééft. En zoo beteekent dus „vooruitgang" niet — zooals we allen aanvankelijk geneigd zijn te hopen — overwinning van ellende, maar : vervanging van de eene ellende door een andere.

Daarmee is dan evenwel niet gezegd, dat die steeds gelijkwaardig zijn te achten ; en menigeen zal een land of gewest met hoog zelfmoordcijfer verkiezen boven een met groote zuigelingensterfte en hoog mishandelingen-percentage ; — maar er zijn anderen, wier sympathieën in de andere richting gaan. Het hangt er maar van af, of men de smarten der „menschelijkheid" verkiest, of de vegeteerende ellenden der halve bewusteloosheid — al moet worden toegegeven dat de eerste een iets van aandoenlijke bekoring missen, dat bij de laatste nog aanwezig is : het irrationeel-naïeve, overgeleverde, ongebrokene.

Maar de Evolutie is betrekkelijk in nog een anderen zin : *zij is maar één zijde van de menschelijke geschiedenis.* Wie in de geschiedenis alleen de Evolutie ziet, laat de helft ervan in het donker.

Want naast de voortdurende ontwikkeling is er voortdurende inwikkeling, terugzinking, schuilgaan, rudimentair-worden. Geen ontwikkeling, schijnbaar in één richting, of ze brengt ook een andere beweging mee. We zijn geen hofhoorigen meer — maar ook geen nomaden ; we zijn niet meer gebonden aan de overlevering, maar we zijn veel „historischer" geworden en veel meer gehecht aan behoud van het historisch-gewordene.

Doch deze tegenbewegingen in den loop van één be-

paalde cultuurperiode zijn maar aspecten van minder belang; zóó lang hebben we wel degelijk een hoofdzakelijk stijgende lijn, een overwegend proces van differentiatie.

Maar het gróóte inwikkelingsproces komt aan het eind van iedere beschavingsperiode.

Wat zijn bloei bereikt heeft gaat weer verschrompelen, wat zijn toppunt bereikt heeft gaat weer dalen, wat voleindigd is lost zich op.

Hoe zouden we de Ontwikkeling kunnen loochenen? Ieder individueel leven zelfs is er vol van.

Maar iedere ontwikkeling loopt af, en heeft haar einde.

De herfst evenwel behoeft niet uitsluitend een tijd voor treurnis te zijn, al zien we den winter tegemoet. Want de herfst zelf is schoon. En hoezeer we den vàl mogen voelen, wanneer we den Romeinschen keizertijd met de vroege Middeleeuwen vergelijken, en wanneer we heden voorzien, dat ook het Westersche denken aan zijn eind zal komen, — laten we bedenken dat het diep w e r d juist doordat het zijn einde naderde. De Egyptische kunst van het Saïtisch tijdvak, de Grieksche philosophie uit den Alexandrijnschen tijd — ze hebben een vergeestelijking en een begrip van „de laatste dingen", die jonger, gezonder tijden niet hebben gekend. De profeet Zacharias wist het al: „En het zal geschieden ten tijde des avonds, dat het licht zal wezen".

Maar een volstrekte kloof gaapt er niet tusschen het oude dat verging en het nieuwe dat groeit. Want het oude is niet ergens in een afgrond gezonken — het is opgenomen door, en schuilgegaan in, het nieuwe. Hoeveel elementen van Egyptisch en Babylonisch geestesleven waren in de Grieksch-Romeinsche cultuur opgenomen, hoeveel Grieksch-Romeinsche in de onze! En dus zal ook de onze niet geheel „voor niets" zijn geweest.

Voor niets? Moet iets dan eeuwig b l ij v e n d zijn om iets te hebben beteekend? Staat onze geheele wereld dan niet in het teeken der vergankelijkheid? Menschenzielen hebben waarde, al leven zij niet eeuwig, en beschavings-

perioden hebben waarde, al duren zij niet altijd voort.

West-Europa is niet dan een episode; alle hier bereikte „verbeteringen" zullen weer vervallen, iedere wellicht in den tijd der overwegend Europeesche cultuur te verwezenlijken socialistische maatschappij zal weer aan haar eind komen; de ontwikkeling en verfijning van onze maatschappelijke instellingen — familie, arbeid, straf, staat — zullen weer ineenzinken en opnieuw moeten beginnen. Een instelling ontwikkelt zich, valt weer uiteen, en ontstaat, betrekkelijk parallel, weer in een nieuwe beschavingsperiode.

En hiermee hebben we dan dit ingezien:

dat geen verbetering en geen ontwikkeling eeuwig is, doch dat ze zich wel degelijk voordoen in het tijdelijke;

dat „de categorie" of „het wezen der dingen" al in zooverre niet gelijk blijft, dat vele phasen elkaar opvolgen, en de verschillende maatschappelijke instellingen en verhoudingen in de eene iets anders beteekenen dan in de andere;

dat in eenzelfde beschavingsperiode, waarin zich dus een verloop, een ontwikkelingegeschiedenis der maatschappij en harer instellingen voltrekt, de vroeger daaraan gestelde „grenzen" voortdurend worden geforceerd, terwijl juist daardoor het wezen dier verhoudingen zich ontwikkelt;

ten slotte: dat wanneer aan het eind eener beschavingsperiode die beschaving ten gronde gaat, dit niet komt door een bepaalde, aan te wijzen oorzaak, maar doordat het tot ontwikkeling-gekomene niet anders kan dan zich weer-in-wikkelen. Of misschien is het nog zuiverder te zeggen, dat die ondergang wél komt door allerlei bepaalde oorzaken, maar dat die zelf ook al niet anders zijn dan involutieprocessen. Een goed voorbeeld hebben we in de agrarische toestanden van het laat-Romeinsche Rijk. We hebben zooeven aangestipt, dat aan het begin van de maatschappelijke ontwikkeling staat de gebondenheid aan de plek gronds waar men woont en aan het beroep waarin men door geboorte

tehuis behoort. Deze beide verschijnselen nu keeren terug in de allerlaatste eeuwen van het Romeinsche Rijk: de hofhoorigheid van de colonen en de gedwongen erfelijkheid der lagere beroepen is daar wederom aanwezig ,als lààtste phase, die tegelijkertijd begin is van Middeleeuwsch leven.

Bewegen we ons dan langs cirkels? Neen, dàt geldt maar heel betrekkelijk. Het eind is niet het begin. En wel is er veel parallelisme tusschen de ontwikkelingsgeschiedenis onzer maatschappij en der antieke, doch naast het parallelisme staat het blijvend individueel karakter van beide. Dezelfde phasen keeren weer; de inhoud dier phasen is verschillend; — zooals in individueele levens jeugd en middelbare leeftijd en ouderdom weerkeeren, maar in ieder leven een eigen individueelen inhoud krijgen.

En ook dàt individueel-kenmerkende, dat nooit-terugkeerende, heeft zijn wààrde.

Maar die waarde ligt hoofdzakelijk op historisch gebied; sociologisch denkende, is het ons te doen om de algemeene beteekenis der verschijnselen, en om hun algemeen verloop.

En zoo hebben we dan ook tot nu toe nagegaan geen maatschappelijk vraagstuk in het bizonder, maar datgene wat hun allen gemeen is. In het bevolkingsvraagstuk, het vraagstuk van den klassenstrijd en de veranderingen der productiewijze, het vrouwenvraagstuk, de criminologische problemen, het vraagstuk van de vrije rechtspraak, het vraagstuk van het pacifisme — overal keeren dezelfde fundamenteele vragen weer: inhoeverre is dit vraagstuk terug te brengen tot andere? waardoor is de huidige toestand „veroorzaakt"? is hij gedoemd eeuwig te blijven voortbestaan? En, zoo niet, ligt dan een Duizendjarig Rijk voor ons?

En de actieve werkelijkheid moet deze vragen zoo blijven stellen; betrekkelijk althans. Maar in de oogenblikken, dat we niet tot de actieve werkelijkheid behooren,

en dat we ze doordenken, begrijpen we, dat ze alle ijdel zijn — en toch onmisbaar. Tot zoover staan we dus voor een dissonant; en zoo rest ons, na deze algemeene problemen van alle maatschappelijk leven, nog het laatste, grootste: hoe staat de mensch zelve, de enkele mensch, daartegenover? Wat is zijn, wat is onze verhouding tot die maatschappij en hare vervormingen?

III

DE VERHOUDING VAN DEN MENSCH TOT DE SAMENLEVING.

Het hoogste en diepste wat we beleven — zoo moesten we deze beschouwing over de maatschappij beginnen — gaat boven de samenleving uit. Het is persoonlijk leven, leven van den Mensch als zoodanig, Het maatschappelijk leven blijft aan den buitenkant, in de spheer der realiteit, die noch het innigste noch het verhevenste in ons raakt.

Het gemiddelde is, zooals Bolland zegt, „uitteraard het middelmatige en nooit veel bizonders." De maatschappelijke wereld echter is een wereld van gemiddelden en van middelmatigheden, die daarin zoozeer de overhand hebben, dat Abraham Lincoln kwam tot de sereen-goedige wijsheid, dat God de gewone menschen wel zeer lief moest hebben, omdat hij er zóóvelen van had geschapen.

Velen missen evenwel deze „love of the average man". En zij wenden zich af van de wereld. Oudtijds door klooster- of kluizenaarsleven te kiezen; tegenwoordig door minachting voor het reëel-maatschappelijke.

In die vlucht van „geestelijke" enkelingen voor het materialisme der maatschappij — een vlucht die in ieder menschenleven een moment vormt — ligt een gevaar van verhoovaardiging op eigen gevoeligheid, zuiverheid of geestelijkheid, waar tegenover men aan Schopenhauer's bitter maar eerlijk woord zou willen herinneren: „Zum grossen Haufen gehört immer einer mehr, als

jeder glaubt." Menschen zijn wij allen en in zooverre niet boven het triviale en aardsche verheven; en de verschillen tusschen menschen zijn verschillen in accent.

Maar het zich terugtrekken uit den maatschappelijken strijd heeft ook dieper en zuiverder beteekenis. Het kan ook wortelen in oorspronkelijk warme menschenliefde. Dan is het desillusie geweest die uit de maatschappij terugdreef; ontgoocheling na de hoop, deze wereld in het een of ander opzicht te kunnen verbeteren; minachting voor de kleingeestigheid en bekrompenheid, waarmee, in het maatschappelijk leven en in de politiek, menschen en groepen van menschen tegenover elkaar staan. Waarlijk, la politique c'est une sale besogne; en ook de politiek in het klein, het dagelijks maatschappelijk gedoe van vergaderingen en vereenigingen, ontkomt evenmin aan die wet. In de maatschappelijke organisaties staan de menschen tegenover elkaar zonder te willen begrijpen; de tegenstander is a priori verfoeielijk; ieder zijner uitingen wordt vijandig uitgelegd. „La psychologie de la foule" openbaart niet veel goeds.

Ook doet in die vlucht uit de maatschappij het inzicht mee, dat de mensch het niet uitsluitend van de samenleving behoeft te „hebben". Ja, dat in zekeren zin het Algemeene zonder belang is. Hoeveel rijker en belangwekkender zijn de verschillen en de verhoudingen tusschen individueele ménschen dan die tusschen volkeren, klassen of standen! Vinden we niet o v e r a l menschen, die we onmiddellijk verstaan? En in ieder leven keert het algemeene leven weer. Het leven is niet „daarbuiten", is niet „in de maatschappij". Het wordt door ieder onzer beleefd, in of buiten de maatschappij, in een centrum of in de eenzaamheid.

Er is een tijd geweest tenslotte — nog niet zoo heel lang geleden, doch nu in hoofdzaak voorbij en overwonnen — waarin er een vrij algemeen dédain was voor de „velen", de „kuddedieren", en waarbij aan maatschappelijke en vooral maatschappelijk-wérkende menschen

werd verweten, dat zij het minderwaardige in stand trachtten te houden ten koste van het meerwaardige. Want de Weinigen zouden meer waard zijn dan de Velen.

Hier hebben we een standpunt, waarbij de Enkeling zich niet alleen uit de maatschappij terugtrekt, maar zich daartegenover plaatst. En historisch vormt het Nietzscheanisme en wat daarbij behoort een begrijpelijke en noodzakelijke reactie tegen een alnuttigheidsleer, waarbij alleen naar het geluk van het grootste aantal werd gevraagd — neen nog niet eens naar het geluk, maar naar de verzorging en ordelijke regeling. Een verzorging bovendien, waarbij de verzorgers meenden oneindig meer te kunnen helpen dan ook maar in de verte waar was; en waardoor de verzorgende en regelende helft der menschheid tegenover de verzorgde kwam op te treden op een wijze, die geheel vergat, dat in de samenleving iedere verhouding er eene van geven-en-nemen is, en geen mensch zich uitsluitend boven den ander kan stellen.

Geen mensch zich uitsluitend boven den ander kan stellen — het treft gelijkelijk hen, die het eenig heil zagen in een goeddoen en verbeteren zonder meer, nooit aarzelend om in te grijpen, te bevelen, te veranderen, als ook hen die voor de Weinigen het recht opeischten om te leven ten koste, desnoods, van de Velen.

Want in waarheid zijn de „Velen" ook enkelingen. Hoe minder abstract men blijft, hoe meer men doordringt, hoe meer dit begrepen wordt. Het Schlagwort van de Weinigen en de Velen gaat uiteenvallen. Ieder der Velen heeft deel aan het leven, begrijpt iets van het leven, ziet het leven uit een gezichtshoek, die met hem te gronde gaat. Om in hardheid van „de Velen" te kunnen spreken, is het noodig dat men abstract tegenover hen staat, niet de Menschen in hen ziende.

En de Enkelingen?

Kunnen zij wel ongestraft zich plaatsen tegenover de anderen? Is niet hun eigen „zieleheil", hun eigen fijner geestelijkheid, ermee gemoeid of ze een „menschelijke" houding tegenover de wereld weten te vinden? Het

is niet toevallig, dat „zachtheid van zeden" als een teeken van geestelijke verfijning wordt aangemerkt, en dat iedere verfijnde tijd menschlievende idealen had. In de laatste eeuwen der antieke wereld zijn de begrippen „philantropie" en „humaniteit" ontstaan; welbewust werd ook toen de hoogheid van den beschaafde erin gezien, dat hij met zachtheid anderen begreep en eerbiedigde. De Herrenmensch, die zichzelven zoekt in tegenstelling tot de anderen, kan geniaal zijn bovenmate, maar hoogste vertegenwoordiger van geestelijke menschelijkheid, menschelijke geestelijkheid, zijn Alexander en Caesar, Cesare Borgia en Napoleon niet geweest.

Niet in hardheid staat de „humane" enkeling tegenover de maatschappij. Maar daarmee is niet gezegd dat hij er zich „in" zou moeten begeven. Het is waarlijk niet noodig, dat ieder mensch „maatschappelijk" zij. „In het huis mijns Vaders zijn vele woningen"; verschillend zijn de gaven der menschen; en zij, wier aanleg naar het leven onder menschen uitgaat, zijn nog niet beter, zelfs niet nuttiger, dan de anderen. Maeterlinck vertelt een parabel van een medelijdend mensch, die onder de armen de olie verdeelde, die voor den vuurtoren bestemd was; hij had niet begrepen, dat het licht van den vuurtoren voor het behoud der menschenlevens noodiger was dan de olielampjes in ieders huis. — In onze wijdvertakte en veelzijdige samenleving is iedere gedachte, iedere schoonheid, ieder mooi geleefd leven, van beteekenis, en de onmiddellijke „daad" het eenige niet.

Twee krachten werken in den mensch: eene die hem tot de menschen drijft en eene tot de zelfbezinning, eene tot de daad en ene tot de rust. Beurtelings lijken zij het ware en het hoogere. Ieder onzer kent de stemming, waarin alle maatschappelijk leven uiterlijk lijkt en onwezenlijk, en die andere, waarin hij, als de Kleine Johannes, boven Windekind zou verkiezen den geleider die hem wijst naar „de stad, waar de Menschheid is en haar weedom". Tusschen die beide krachten dobberen wij heen en weer; en dat is goed; want ondiep zou ons maatschappelijk werk

zijn wanneer we geen eigen leven kenden, en leeg onze eenzaamheid wanneer we geen herinnering hadden aan ons leven onder menschen daarginds. Ook hier behoeft niet het een óf het ander te worden „gekozen"; persoonlijk leven kan worden gevonden ook in het maatschappelijke, en een „menschlievend" leven kan worden geleefd buiten alle maatschappelijkheid.

En ten slotte leeren we dan, in dit beurtelings overwegen van gemeenschapsgevoel en persoonlijk leven, begrijpen, dat we toch de „verheffing" niet uitsluitend buiten en boven de maatschappij hebben te zoeken; kunnen we zelfs niet meer tevreden zijn met alléén de verheffing, die kunst of wetenschap geven. Want voor de samenleving en de menschelijke geschiedenis geldt gelijkelijk: dat ze niet verheffend zijn in onmiddellijken zin, doch diep-menschelijk, dat is veheffend en rampzalig in eenen. En de „ware" geschiedenis is niet die van letteren of kunst of wijsbegeerte, niet die van het hoogere in den mensch alleen; de w a r e geschiedenis is de v o l l e d i g e geschiedenis, waarin ook het lager-maatschappelijke meedoet.

En zoo is ook de „ware" menschelijkheid tenslotte niet die, die zich afzondert buiten de laagheden, nutteloosheden en smarten van het gewone leven. Dit kan niet dieper worden gezegd dan het door Meister Eckhardt gedaan is:

„Wer ein ruhig Leben führet mit Gote, das ist gut;
Wer ein pinlich Leben trägt mit Geduld, das ist besser;
Aber wer dann Ruhe findet im pinlichen Leben, das ist das Beste."

Zoo geeft dus de enkeling zijn Persoonlijkheid, zijn innerlijk en geestelijk leven, niet prijs, wanneer hij onder de menschen leeft. M a a r k a n h i j e r h é l p e n?

De wereld blijft eeuwig ónvolkomen. Wat aan één kant wordt gewonnen, wordt aan den anderen verloren. Intensieve arbeid brengt mee verlies aan innerlijke rust. Toenemende beschaving van allen brengt mee een zekere nivelleering. Iedere verfijning brengt mee verlies aan

kracht. En iedere sociale maatregel bezit zijn schaduwzijde.

Nu hebben we natuurlijk niet alleen op de schaduwzijde te letten — zooals de in wezen conservatieven van alle tijden doen —; want tegenover die schaduw- stáát dan toch in elk geval de lichtzijde. Maar wie de maatschappelijke veranderingen niet als het naderen van een steeds lichter toekomst, maar als een eeuwig spel van licht en schaduw beschouwt, die is wel geneigd om te zeggen : IJdelheid der IJdelheden! Waartoe dit alles? Eeuwig hunkert de mensch naar een verbetering — die niet komt.

Maar zien we nader toe. In hoeverre komt ze niet?

Dit is zeker: gelijk blijven doet de maatschappij niet. Eindeloos zijn hare veranderingen geweest. De geheele menschelijke geschiedenis in al hare vertakkingen — politieke geschiedenis, economische geschiedenis, kunstgeschiedenis, cultuurgeschiedenis — is niet anders dan een geschiedenis van veranderingen.

Zoo is het dus niet waar, dat der menschen streven naar verbetering „tot niets leidt.” Het leidt in elk geval tot verandering. Het leidt tot den geheelen opbouw der samenleving, tot de eeuwige differentiatie en reintegratie daarvan. Welk wijsgeer of kunstenaar mag neerzien op de „hervormers”, op hen die, zij het onbewust, zoo grootsch een taak vervullen?

Maar verandering was niet wat zij beoogden. Zij wilden verbetering, wilden een misstand opheffen, droomden, wanneer zij echte hervormersnaturen waren, van een gelukkige menschheid in de toekomst. Onnoemelijke offers heeft ieder Heden gebracht om de Toekomst gelukkiger te doen zijn— die zelve wederom Heden zou blijken en hetzelfde offer zou brengen. Alle leed is leed van overgangstijd — maar iedere Tijd is in den een of anderen zin Tijd van overgang, en de horizon van de eindelijke rust wijkt eeuwig terug — de blauwe verte blijkt altijd weer dezelfde aarde als die waarop wij staan.

Geen droom van hervormers wordt dus ooit verwezenlijkt. Maar daarmee is niet gezegd, dat n i e t s v a n d i e n d r o o m verwezenlijkt wordt. Integendeel; er is geen maatschappelijke illusie geweest, die niet eenige vrucht zou hebben gedragen. Want al komt voor iederen misstand een andere in de plaats — de eerste is dan toch opgeheven of verminderd, d.w.z. er is verlichting geschonken aan de nooden der menschen. We moeten ons niet blind staren op het feit, dat de geschiedenis een aaneenschakeling is van ellenden. Zij is evenzeer een aaneenschakeling van het te-boven-komen van ellenden. De „verbetering" is dus volstrekt geen illusie-zonder-meer; z e i s d e h e l f t v a n d e m e n s c h e l ij k e g e s c h i e d e n i s.

D i t is de rechtvaardiging van de maatschappelijke activiteit — dit, en niet het vertrouwen in een uiteindelijke „evolutie" naar een gouden eeuw in de toekomst. Want — we zagen het al — er kan wel gedurende een zekeren tijd een stijgende lijn, een voortgaande differentiatie, zijn waar te nemen; maar onherroepelijk wordtdie door een daling, door een weer-inwikkeling gevolgd. En wanneer wij ons tot troost willen wijsmaken, dat toch ten slotte onze cultuur hooger is komen te staan dan de antieke en dus de op ons volgende ook weer hooger zal rijzen dan wij — dan kunnen we deze overtuiging niet anders waarmaken dan door te overschatten wat wij wel, de antieken niet hadden, en te onderschatten, wat zij bezaten en wij missen.

Geen „verbetering" wordt dus v o o r g o e d verworven; maar wel zijn er allerlei tijdelijke verbeteringen. Een leerzaam voorbeeld is de Wereldvrede. Velen zeggen, dat hij onbestaanbaar is; anderen, dat hij eenmaal zal worden verwezenlijkt en dan voor eeuwig verworven zal zijn. Beiden vergeten, dat onze aarde reeds minstens eenmaal vóór ons een evolutie in de richting van dien vrede aanschouwd heeft. Het Romeinsche Keizerrijk heeft twee eeuwen gekend, waarin er wel grensoorlogen tegen barbaren en gevechten tegen opstandelingen wer-

den gevoerd, maar over het geheel de toenmalige beschaafde wereld in onderlingen vrede leefde — de pax romana. Die vrede had zich ontwikkeld op den bodem van een langzaam-aan gemeenschappelijk geworden cultuur van Donau tot Sahara, van Atlantischen Oceaan tot Tigris en Euphraat. Deze vele kleinere volken, vroeger in voortdurende oorlogen met elkaar gewikkeld, waren, evenals nóg vroeger de stammen waaruit die volken waren opgebouwd, elkaar genaderd, waren „verdraagzaam" geworden. Maar dit vrederijk van Augustus is van tijdelijken duur geweest.

Natuurlijk werkten op het tot stand komen en den ondergang ervan heel andere oorzaken dan in óns vredesprobleem; consequente pacifisten zouden wellicht dit rijk van Augustus ook nog geen waar „vrederijk" willen noemen; maar er is genoeg gemeenschappelijks om ons te denken te geven. Er is eens een — zij het ook betrekkelijk — vrederijk geweest; maar het kwam, uiteraard, aan het eind van een cultuurperiode; en de phase der jongere volkeren, die erop volgde, stond wederom in het teeken van den strijd.

Zoo is het ook goed om te beseffen, dat de vervorming onzer maatschappij tot een in menig opzicht socialistische (niet tot een gehéél socialistische, want geen maatschappij draagt ooit uitsluitend één karakter) heel wel mogelijk is; maar dat dan ook die socialistische phase weer aan haar eind zal komen. Ieder uurwerk loopt af, zij het ook het een na langer tijd dan het ander.

Laten de philosophen die menschen, wier hart hen tot maatschappelijke verbetering drijft, dus niet tegenwerpen, dat ze niet dan illusies najagen. Want dat is niet zoo. De wereld is vol van verbeteringen, vol van gevoelens van verlichting en verheffing; alleen maar ontstaat daarnaast steeds weer nieuwe druk, die opnieuw verlichting zal behoeven.

Tegenover de hervormers staan de ànderen — we zullen hen maar noemen: de behoudenden. In hun oog is in de phase waarin zij leven de wereld zooals die zijn

moet. De tijdelijke beelden die zijn gezien hebben zijn voor hen het eeuwige wezen der dingen. En daarom schijnt hervorming hun niet alleen een dwaasheid, maar ook een zonde tegen den heiligen Geest.

Tot de behoudende krachten in de samenleving behooren Zede en Recht. Ieder recht waant zich het eeuwig-rechte; iedere gestelde maatschappij denkt uiteen te vallen bij verandering daarvan.

Krachtens de neiging tot behoud, en tot accepteeren als norm van het herhaalde malen voorgekomene, ontstaan vanzelf gewoonten in de samenleving en het recht is niet dan krystallisatie, bewustwording, ordening, der gewoonte. Maar het verbizonderde raakt los van zijn oorsprong: het Recht krijgt zelfstandig bestaan, dat zelfs — zie onze heldendaagsche wetboeken! — aan de derogeerende kracht der gewoonte weerstand meent te kunnen bieden.

Het „rechte" is het nochtans niet; integendeel, het ligt in de rede, dat het steeds achteraan komt óf vooruitloopt. Het is er pas nàdat het er „behoorde" te zijn; het wordt voortgebracht door de gewoonte gelijk deze door de maatschappij, en wederom door een nieuwe gewoonte verzwolgen, wanneer de vroegere gewoonte door een nieuwe maatschappij verzwolgen is. Zoo is het Recht eeuwig ontoereikend voor de jonge elementen der Samenleving en eeuwig vooruit aan de oude, die nog in het teeken der oude gewoonte staan. Het Recht, en met name het Recht dat den rechter aan een geschreven wet-van-vroeger bindt, is een der verdedigingsmiddelen van een „heerschende" richting tegen een nieuwe; is bolwerk van behoud, gestold rechtsbewustzijn van weleer.

„Weh Dir, dass Du ein Enkel bist!
Vom Rechte, das mit uns geboren ist,
Von dem ist, leider! nie die Frage".

Maar algemeener nog dan de macht van het Recht is die van de Zede, van de heerschende „algemeene overtuiging".

Zij heeft zich gevormd op grond van wat zij om zich

heen zag. Zij heeft een algemeenheid gededuceerd uit al de bizondere feiten en feitelijke verhoudingen van haar tijd. Uit wat ze gewóón was als verhouding van heer en slaaf te zien, leidde zij oudtijds af dat er menschen waren, geboren tot slavernij; uit het feit dat zij langen tijd het strafproces kende met tortuur, leidde zij af dat zonder deze geen bekentenis, en zonder de laatste geen waarheid te verkrijgen was; uit de internationale betrekkingen — en verbreking van betrekkingen — die zij waarnam maakte zij op, dat geen internationale verhoudingen denkbaar waren zonder de mogelijkheid van oorlog; uit de verhouding van man en vrouw in één bepaalde economische- en cultuurphase maakte zij het wezen van man en vrouw op; de kunst van één bepaald tijdperk werd aanleiding, om wetten te formuleeren van wat muziek, beeldende kunst, woordkunst hadden te zijn en niet te zijn. En wee den dichter die lyrische drama's durfde schrijven, of den beeldhouwer die schilderachtig was in zijn plastiek!

Maar het eeuwig-gelijkblijvende dan ? zal men vragen.

Och, wat blijft er eigenlijk eeuwig gelijk ? zeker, er is niet dan gradueel verschil tusschen beschaafden en wilden, tusschen ons en onze voorouders de Batavieren. I e d e r menschelijk leven, ieder leven zelfs, kan als verwant worden beseft. Het hangt er maar van af, of men den n a d r u k legt op de overeenkomst of op het verschil : daarop, dat het essentieele in alle menschen gelijk is, óf daarop, dat ieder mensch eenling is en onbegrepen. Het is beide volkomen waar.

Het gelijkblijven derogeert dus niet aan het veranderen; twee waarheden staan hier náást elkaar, vormen de beide aspecten van de tweezijdige werkelijkheid.

Niet echter mag het gelijkblijven zóó worden opgevat, alsof alleen de f e i t e n veranderden en de v e r h o u d i n g e n constant bleven, — bijvoorbeeld de verhouding tusschen staat en onderdaan, tusschen man en vrouw, tusschen beeldhouwkunst en schilderkunst. Want geen verhouding is zóó eeuwig als die tusschen oud en nieuw,

waardoor iedere andere verhouding op haar beurt aangetast en vervormd wordt.

Wat al leed is aan alle „nieuwen" bezorgd door de stelligheid, waarmee de wijsheid der ouden hun voorspelde dat ze alle schoonheid, verhevenheid en orde in de maatschappij in het verderf zouden storten, wanneer de eigendom, de productiewijze, het strafstelsel, de gezinsverhoudingen, andere vormen gingen aannemen! Wat al innerlijk getwijfeld door hen, die door aard of gedachten tot de „nieuwen" behoorden! Laat dit dan hun troost zijn:

De oude richting, die de nieuwe wil tegenhouden, vertegenwoordigt niet méér dan deze nieuwe-zelf de waarheid of wijsheid. Maar de oude heeft als middel het philosophisch veroordeelen van de nieuwe. De nieuwe richting in het strafrecht heet dan het wezen der straf te miskennen en een eeuwenlange ontwikkeling ongedaan te maken; de nieuwe vrouw heet onvrouwelijk, de nieuwe kunst geen kunst. Maar dat wil in waarheid niet anders zeggen dan dit: dat die allen geen straf, geen vrouw, geen kunst zijn in den zin, dien het voorafgegaan tijdperk daaraan hechtte. En de philosophemen betreffende de instellingen en verhoudingen der maatschappij houden geen absolute waarheid in; ze zijn een uiting, een verweermiddel zelfs, van één bepaalde phase en één bepaalde richting, die nooit de wijsheid in hare volledigheid vertegenwoordigen kan.

Maar er is ook een troost voor de behoudenden. Het is deze, dat ieder verlies zelf zijn compensatie meebrengt. Naast de voortdurende degeneratie is er evenzeer een voortdurende regeneratie, een voortdurend zelfherstel. In het nieuwe keert het oude weer; lijkt in het overgangstijdperk het komende geheel andere en vreemde wegen te zullen gaan, later blijkt de oude verhouding betrekkelijk bestendigd. — Het wegvallen van de muren, in de patriarchale maatschappij door geboorte, erfelijk standsverschil, erfelijkheid van beroep tusschen de menschen opgetrokken, de opkomst der democratie dus, schijnt nivelleering mee te brengen; in werkelijkheid gaf pas zij de

mogelijkheid van individueele differentiatie. —In het midden der negentiende eeuw vreesde men voor verslappenden invloed van de toen pas beginnende staatsbescherming van economisch zwakken, en sprak schoone woorden over bedreigde individueele verantwoordelijkheid; later bleek deze staatsbescherming juist te hebben meegewerkt tot het krachtiger en bewuster maken der volksklasse. — In de eerste stadia der vrouwenbeweging sprak men van gelijkwording van man en vrouw, van omkeering van verhoudingen, en wat niet al; in onze dagen kan al wel worden vastgesteld, dat de verhouding, zij het met een andere nuance, en — laten we zeggen — meer „in de spheer der vrijheid", zich hersteld heeft.

En dit is dan ook de wijze waarop het gelijkblijven der verhoudingen zich in de samenleving openbaart: zij openbaart zich niet ondanks, maar in de wisselingen zelve. Men behoeft niet terwille van het eeuwige wezen van straf, staat of gezin angstvallig het nieuwe te weren: het gelijk-blijvende „is" er alleen voorzoover het zich, vanzelve, ook in het nieuwe herstelt. Ook in dit opzicht heeft de theorie gezondigd door zich tegenover de samenleving te plaatsen, inplaats van te begrijpen, dat de samenleving het wezen der dingen op hare wijze tot uiting zou brengen.

Geeft dus de maatschappij geen reden tot verheugenis, noch tot hoop-zonder-meer, is àlle hoop er slechts betrekkelijk en tijdelijk, anderzijds geeft ze geen reden tot pessimisme-alléén. Integendeel: er is troost en bevrijding genoeg te putten uit inzicht in haar voortdurend vergaan en haar voortdurend zelfherstel, haar differentiatie en haar hervindende synthese.

Maar laten we ons inzicht nu niet in hoofdzaak tegen de behoudende krachten richten. Ook zij hebben hare onmisbare taak; zij zijn het, die teweeg brengen, dàt het nieuwe niet „doorslaat" tot iets, dat geen samenhang meer met het vorige zou hebben, tot een werkelijke antithese tegen het bestaande. Zij houdt tegen — en daar-

door doet zij de „nieuwen" tot rijper bezinning komen ; zij brengt hen tot transacties in de theorie, gelijk de realiteit des levens hen tot transacties in de practijk brengt. Met andere woorden : zij zorgt, dat, wat er van de nieuwe leer verwezenlijkt wordt, niet haar „uiterste" is.

En de behoudende groep heeft dikwijls een fijn en wijsgeerig inzicht in het goede van dat, wat voorbij is gegaan. Zij begrijpt, dat het kleinbedrijf harmonischer levensvoorwaarden kon scheppen dan de groot-industrie, dat de oude persoonlijke armverzorging veel innigs had in vergelijking met de algemeene maatregelen van sociale politiek ; maar zij zoekt het goede in het verledene, terwijl toch iedere tijd geroepen is om eigen harmonie te vinden in de nieuwe levensvoorwaarden, waarin hij geplaatst is.

Niets echter is behoudende factor zonder meer. Zelfs het Recht is dit niet. Want het is niet alleen product der maatschappij, doch ook actieve stuwkracht. Het was eenzijdig toen we zeiden, dat het Recht de wijziging van maatschappij en gewoonte volgde ; — anderzijds baant het ook den weg daartoe ; het Recht heeft een zekere gewoonte-scheppende kracht. Dit wordt vergeten wanneer men veelal aan pogingen tot verbetering van misstanden langs wettelijken weg (bijvoorbeeld bij de bestrijding der oneerlijke concurrentie of de bestrijding der zedeloosheid) tegenwerpt, dat van wetten geen hervormende kracht zou kunnen uitgaan.

De enkeling staat dus niet hopeloos in de samenleving. Maar voor wie de verhouding der menschen tot de maatschappij, en van de theorie tot de practijk heeft doordacht, rest er nog een ander probleem.

Dwaasheid en illusie en eenzijdigheid der menschen — daartoe zijn we in het begin gekomen — zijn onontbeerlijk, wil de Samenleving gaande blijven. En zoo komen we onherroepelijk voor de vraag te staan, of het niet het „wijst" is om dwaas te zijn, of wel, of het niet eigenlijk voor den mensch als samenlevingsmensch verboden

is om te begrijpen, dat alles twee kanten heeft? Màg men inzien dat iedere nieuwe ketterij zal blijken historisch waardevol te zijn? Verwaarloost men daardoor niet den plicht van zélf maatschappelijk mensch te zijn, zélf mee te trekken of te duwen? Worden we niet met onmacht geslagen hierdoor?..................

Misschien zal men zeggen: we *kunnen* het vanzelf niet inzien; we leven vanzelf altijd in dwaling.

Maar dit gaat niet dan ten halve op. Want ten opzichte van bewustheid en onbewustheid is er wel degelijk verschil tusschen de onderscheiden tijdvakken en beschavingen.

Het is dan ook volstrekt geen schijn en geen hersenschim, dat onze tijd in het teeken zou staan van bewustwording van de eigen ontwikkelingswetten. De opkomst van wetenschappen als sociologie en cultuurgeschiedenis en economie — wat beteekenen ze anders dan een poging om na te gaan volgens welke wetten onze samenleving zich heeft ontwikkeld, hoe haar verschillende krachten op elkaar inwerken, haar onderdeelen in elkaar grijpen?

Daardoor wordt óók de activiteit beïnvloed — want ieder inzicht slaat om tot norm — en we zijn het dan ook tegenwoordig gewoon, om sociale maatregelen te hooren voorstellen, of een lijn waarlangs men eenig sociaal verschijnsel zich wil doen ontwikkelen te zien projecteeren, op grond van *wetenschappelijke* gevolgtrekkingen over de economische phase waarin wij verkeeren.

Dit is op zichzelf een historisch verschijnsel van groot belang, — een soortgelijk als bijvoorbeeld de bewustheid van moderne kunstenaars, hun theoretiseeren over de verhouding van hun kunst tot de voorafgaande. Maar het zal niet waar blijken, dat daarmee ooit de onbewustwerkende factoren in bewuste zouden kunnen worden getransformeerd. Want deze Evolutie gaat niet dóór; ook zij zal worden afgebroken; ons tijdperk van bewustheid zal weer door een van onbewustheid worden opgevolgd.

Laten we dus niet zeggen: al die wetenschap brengt

ons niet verder. Want er is een zeer groot verschil tusschen de wijze, waarop wij heden ten dage deel hebben aan de zelf-ontwikkeling der samenleving, en die, waarop menschen dat deden ten tijde van de Kruistochten. Toen wist men nauwelijks waarvoor men vocht, en heeft zeker geen theorieën opgesteld over „het Westen" dat „het Oosten" had overwonnen, om later weer te worden teruggedreven; — heden ten dage echter knoopt men aan iederen veldslag bespiegelingen vast over diens historische beteekenis voor de verre toekomst. De vroedschappen der Middeleeuwen zullen zelf niet geweten hebben, dat zij, door hun regeling van de prijzen en van de arbeidsvoorwaarden, een bepaalde economische phase vertegenwoordigden; wij in onzen tijd houden er diepzinnige beschouwingen over, wanneer wij de gemeenten wederom in het economisch leven zien ingrijpen. Een groote mate van inzicht en historisch bewustzijn vertegenwoordigt ook de sociaal-democratie in vergelijking met vroegere socialistische bewegingen, inzooverre naar haar opvatting noodwendig de kapitalistische maatschappij op de socialistische moet uitloopen, en zij dus — in tegenstelling met het utopisch socialisme van vroeger — haar leer geheel plaatst in historische lijst.

Maar het meest kenmerkende voor het sociologisch bewustzijn van onzen tijd is wel het feit, dat door velen tegenwoordig beseft wordt, dat ook ónze maatschappij vergankelijk is; dat de West-Europeesche beschaving een phase vertegenwoordigt, gelijk weleer die van Tigris en Euphraat en die van de Middellandsche zee, dat „demain, c'est Paris qui suit Babylone." En dat — geestelijke parallel hiervan — niet alleen eigen vergankelijkheid, maar ook eigen betrekkelijkheid begint te worden begrepen; dat, al heerscht in de practische laagten onzer maatschappijen nog het geloof, zelf het uitverkoren volk te zijn, en al doet het daar nog zijn uitwerking gevoelen, dit toch niet meer alleenheerschend axioma is. Dit inzicht in eigen be-

trekkelijkheid — het is het laatste waartoe het inzicht van een maatschappij komen kan.

Menschen weten nooit véél van wat er eigenlijk in hun tijd gebeurt; maar er is wel degelijk verschil tusschen wat een bewuste en een onbewuste tijd in dat opzicht beseffen.

Verandert nu dat meerder bewustzijn essentieel iets?

Sommigen verwachten het. Zij zien een toekomst voor zich, waarin de mensch zijn samenleving redelijk zal regelen. En het is heel goed mogelijk, dat we ons eenigszins in deze richting bewegen. Maar nooit zal onze samenleving algehéél in een redelijke te herscheppen zijn — zoo lang we tenminste met ons menschengeslacht te doen hebben, en met de voorwaarden die wij thans kennen. Want daarvoor is de menschelijke rede, die immers slechts de rede is van den mikrokosmos, ontoereikend.

We hebben het al herhaaldelijk gezien: dat waarop tegenwerkende stroomingen uitloopen is nooit het gemiddelde, nooit de tusschenweg. Het is eerder een chemische verbinding, zoo men wil.

De vrouwenbeweging en de beweging ertegen liepen niet uit op een tusschenweg, maar op geheel iets anders, door niemand voorzien. Hetzelfde geldt voor de arbeidersbeweging en voor den strijd der strafrechtsrichtingen. En het punt waarover men strijdt wordt voortdurend verschoven: op het oogenblik gaat de strijd reeds niet meer om hetzelfde als voor twintig jaar.

Daarom ook kan de „redelijke" Rede niet de historische plaats innemen van de, door middel van onredelijkheid werkende, Rede der Werkelijkheid. De „redelijke" mensch immers, die inziet dat er voor beiden iets te zeggen is, zou een tusschenweg kiezen. Alle krachten, die thans in de samenleving werken, kunnen niet door het menschlijk inzicht alléén worden vervangen.

We moeten het inzicht dan ook niet zoozeer opvatten als inzicht-ter-verbetering. Zeker, het hééft ook zijn

normatieve zijde. Geen inzicht immers zonder deze. Wanneer we zeer historisch denken, zeer doordrongen zijn van de betrekkelijkheid aller dingen, dan zal ons dit allicht zachter stemmen tegenover ieder der onderling strijdende medemenschen; we zullen niet zoo licht wanen, in deze of gene politieke partij, deze of gene klasse, dit of dat volk, het goed of het kwaad bij uitsluiting te zien vertegenwoordigd. Iedere theorie heeft haar practische beteekenis; geen verkregen inzicht, of het laat sporen na in 's menschen handelen en leven. Doch niet meer dan sporen. 't Is al een oude wijsheid, dat de Natuur sterker pleegt te zijn dan de Leer.

Neen, in laatste instantie ligt de beteekenis van historisch en philosophisch inzicht in de krachten der samenleving elders — en daarom „mogen" we ook wel inzicht in de samenleving hebben, zonder er àl te zeer als samenlevingselementen onder te lijden. Want de practische toepassing van dat inzicht blijft, krachtens onzen menschelijken aard, zeer beperkt; en voorzoover het wel wordt toegepast, neemt het zelf weer een normatieve houding aan: die van vredelievend, bemiddelend inzicht. Maar dit wordt nooit zóó vredelievend, of het zegt weer dagelijks, evenals de „onbewuste" meerderheid der menschen, over allerlei dingen in de samenlevng: „Het moest eigenlijk zoo zijn, dat........." En vergeet, dat uitteraard niets in de samenleving zoo is als het moest zijn —; maar het is nu eenmaal even noodzakelijk, dat wij als samenlevingsmenschen niet in dat inzicht verzinken en verglijden, maar telkens weer zeggen: „het moest zoo zijn........."

De wàre beteekenis van de bewustwording van de drijvende krachten der samenleving is niet anders dan de beteekenis van inzicht, zonder meer, zonder practische of nuttige gevolgen. Dàt is de groote troost, die ons menschen geschonken is, dat wij bij tijd en wijle een glimp mogen begrijpen van de wetten, waarlangs zich het hoogere in het lagere, de Logos in de Werkelijkheid verwezenlijkt en openbaart. Dat is de goddelijke

vonk, die ons gegeven is; dat geeft ons oogenblikken van vrede; — niet anders dan oogenblikken, doch waarvan een naschijnsel blijft verhelderen ook het leven van iederen dag.

Maar zij dan die van dat inzicht grootendeels verstoken zijn? Zoovele halfontwikkelde volkeren van vroeger en nu? Zoovele onbewust-levenden ook in iedere ontwikkelde samenleving?

Ontgaat hun het hoogere dan?

Neen; zij hebben er deel aan; niet op de wijze der bewustheid, maar op die der realiteit. Het gaat niet buiten hen om; — integendeel, het voltrekt zich aan hen misschien sterker en onmiddellijker dan aan de anderen, de bewusten, die immers meestal min of meer zijn „sicklied o'er with the pale cast of thought", die te kort komen in onmiddellijk levensgevoel wat zij aan levensinzicht hebben gewonnen.

De Gnosis onderscheidde de *πνευματικοί* en de *ψυχικοί*; Bolland onderscheidt evenzoo de geestelijk en de „zielig" levende menschen. De laatsten dan, hoewel zich niet in klaarheid op het hoogere bezinnende, zijn niet van het hoogere verlaten.

De mysticus Angelus Silesius heeft het voor alle tijden gezegd:

„Licht ist des Herren Kleid,
gebricht Dir gleich das Licht,
So wisse dass Dir Gott,
doch noch nicht selbst gebricht."

En zij, die wél tot bewustzijn van der wereld wetten zijn gekomen? K u n n e n zij nog wel aan de werkzaamheid dier wereld deelnemen? K u n n e n zij nog verkondigen, dat, wanneer men maar dit of dat verandert, het béter zal worden op aarde? Of dat, wanneer men iets anders afschaft, de maatschappij onnoemelijke schade zal leiden?

Als philosophen kunnen zij weinig van dit alles meer. Inzooverre hij philosooph is, is ieder mensch betrekkelijk „der wereld afgestorven", omdat hij niet meer hoopt en niet meer vreest. Betrekkelijk— want bewuster leven brengt ook weer nieuwe rijkdommen, nieuwe schoonheid mee.

Maar volledige philosophen zijn we nooit en worden we nooit. En dat is goed. En zoo schijnt ons aanvankelijk het verste waartoe we het nog brengen kunnen dit te zijn, dat we niet al te zeer onze „Natuur" laten vaardig worden over onze „Leer", maar dat we in de samenleving uiten onze philosophische overwegingen. Voorzoover we dan zulke overwegingen — over de betrekkelijkheid van goed en kwaad, van vooruitgang en reactie — uiten met een bedoeling om te bemiddelen en verzoenen, treden we alweer zelf actief op, stellen we normen — en zijn dus alweer samenlevingsmenschen.

Maar zoo gelijkvloersch en eenvoudig is de verhouding van wijsheid en werkelijkheid toch niet. Want de wijsheid heeft haar eigen taak van Wijsheid; zij is de verheffing in het alledaagsche, de vrede in den strijd; de begrijpende en erbarmende liefde over onze menschelijke geschiedenis. Zonder de Wijsheid zou onze samenleving den naam van menschelijke samenleving niet verdienen.

Het is goed dat wij nooit geheel „der wereld afsterven". Want de Wijsheid zelfs is niet „alles", kan ons nooit geheel vergoeden alle smarten en schatten van het leven zelf. Ieder leven heeft zelf inhoud, is niet alleen factor van wat anders. De wijsheid bestendigt zich trouwens alleen in het leven; ze is niet anders dan wijsheid vàn het leven en zijn dwaasheden. Laten we dankbaar zijn, dat we het kunnen beseffen; dankbaar ook, dat er wel een brug is tusschen denken en leven, dat er wel iets als „levenswijsheid" bestaat — de groote trait d'union tusschen ons bewustzijn en onze daad, de altijd opnieuw gezochte harmonie. Maar die levenswijsheid sluit het Leven niet uit; ze beseft, dat de zuivere wijsheid, het zuivere toe-

schouwen, niet van en voor deze wereld is anders dan bij oogenblikken.

De volledige mensch is dan ook niet geheel der wereld afgestorven. En juist wijze m e n s c h e l ij k h e i d, m e n s c h e l ij k e wijsheid, is de laatste synthese waartoe wij het, menschen zijnde, brengen kunnen — dat wil zeggen een wijsheid, die telkens door de onwijsheid van het leven doorbroken wordt, maar die zich daarin bij voortduring hervindt.

De wijsheid, die zich van de wereld afwendt, is dus in zooverre nog niet de „ware" wijsheid, als ze niet begrijpt, dat de dwaasheid der maatschappij dieperen zin heeft. In de samenleving is het Leven-zelf hoofdzaak. En wij dienen de Rede hier door te leven. De Rede openbaart zich in de verschijnselen doordat zij ten volle eigen leven — niet alleen, voor zooverre ze een verredelijkt leven leiden. Alle „Leven" is dwaasheid. Maar die dwaasheid is óók de goddelijke Waanzin, waarvan al Plato zei, dat hij alle hoogste beleven uitmaakt.

Dàt is de verzoening met de onredelijkheid dezer menschenwereld.

We hebben in het begin gezegd, dat we in de samenleving het Eeuwige in het Tijdelijke zouden hebben te begrijpen.

Daarnaast hebben we gezien, dat ze een wereld is van onbewustheid, die voortdurend bewust wordt om weer in onbewustheid te verzinken; van eeuwigen strijd en voortdurende verzoening; van een onnoemelijke veelheid van leed, en vervuld van voortdurende opheffing van dat leed. Geen dwaasheid in de samenleving of ze is uiting van een hooger wijsheid; geen wijsheid, of ze begrijpt dat ze zich aan de dwaasheid niet onttrekken kan. Zoo slingert eeuwig de philosophie der samenleving tusschen inzicht in de ellende én in de verhevenheid des werkelijken levens, tusschen verzoenende ontroering over God's schoone schepping en smart over de verscheurdheid der wereld — en begrijpt toch telkens opnieuw, dat het één niet zonder het ander kan zijn.

Het is zelden zoo diep gezegd als in de woorden van Adama van Scheltema:

„Wie door zijn droge tranen lacht,
Als 't licht in diepverbloemde beken,
Heeft lang het leven aangekeken
In al zijn jammerlijke pracht."

DE NAVOLGING GODS

DOOR

Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EIJSINGA.

Het komt in de geschiedenis der wetenschappen meer dan eens voor, dat een geleerde in een helder oogenblik een vondst doet, die op den duur vruchtbaar zal blijken, maar die aanvankelijk op zooveel tegenstand onder de vakgenooten stuit, dat hij niet bij machte is hem vast te houden en hem eerlang zelf laat varen. Zoo heeft Bretschneider het in 1820 gewaagd te twijfelen aan de Roomsch-Katholieke traditie, dat het vierde Evangelie door Johannes Zebedaeus-zoon geschreven zou zijn; maar reeds vier jaren later kwam hij op deze van de gangbare geheel afwijkende meening terug. Terwijl de toen door hem geopperde maar ook weer verloochende nieuwigheid thans onder deskundigen communis opinio is.

Iets dergelijks zou zich kunnen herhalen met een gevoelen, dat Oscar Holtzmann, een bekend Duitsch Nieuw-Testamenticus, ten jare 1895 onder de aandacht van het wetenschappelijk publiek heeft gebracht [1]), maar dat hij in de tweede uitgave van zijn boek, in 1906, heeft weggelaten. Gevoelde hij zich niet sterk genoeg of ontbrak hem de lust om op te roeien tegen den stroom van de openbare meening in de wetenschap? Hoe dit zij, de

1) Neutestamentliche Zeitgeschichte, S. 223 ff.

laatste heeft hem bijzonder geprezen, bij monde van een harer coryfaeën [1]), omdat hij van de dwalingen zijns weegs in 't oude en veiliger spoor was teruggekeerd. Ten onrechte, naar ik meen. Daarom leg ik mijzelven de taak op om met de middelen van het jaar 1917 den Holtzmann van 1895 in bescherming te nemen tegen den Holtzmann van 1906, die m.i. te veel heeft toegegeven aan zijne critici en heeft nagelaten een nieuw denkbeeld vruchtbaar te maken voor de studie van het Nieuwe Testament. Daar dit denkbeeld wijsgeerig is en samenhangt met de geschiedenis van het antieke denken schijnt het mij toe, dat eene hierop betrekking hebbende studie in dit tijdschrift niet misplaatst zal zijn.

Holtzmann wees ter aangehaalder plaatse op den invloed, dien de Joodsche godsdienst van de zijde van het Hellenisme heeft ondergaan. Het feit, dat de Joodsche wet principiëel elke accommodatie aan heidensche opvattingen verbood, en dat de Joden zich zeer gevoelig hebben betoond, als men hen in hun geloof aantastte, mag ons toch niet de oogen doen sluiten voor menig gegegeven, dat de inwerking van heidensche voorstellingen op het Jodendom bewijst. God werd transcendent gedacht, steeds meer afgescheiden van de wereld, zoodat aan engelen de heerschappij over de volkeren is opgedragen, ja Israel zelf den beschermengel Michael vannoode heeft. Volgens de eischen der wet had Israel zich af te zonderen van de heidenen en van alle onreinheid ; deze aardsche verhouding spiegelde zich in het Godsbegrip van den Hoogverhevene boven lucht en wolken. God en mensch zijn in hun wezen ongelijke grootheden. Het spreekt vanzelf, dat in dit verband van gedachten de eisch Gode na te volgen of „na te bootsen" (mimeisthai) [2]) bezwaarlijk kan worden gesteld. Hij komt dan ook ner-

---

1) Carl Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, Giessen 1909, S. 34, Anm. 1.

2) Het Duitsche „nachahmen" is beter dan navolgen. „Nabootsen" doet bij ons meer aan iets uiterlijks denken.

gens in het Oude Testament voor. Wel leert de zgn. Heiligheidswet (Lev. 17—26): „Weest heilig, want de Heer uw God is heilig!" — maar daarmede wordt slechts dit bedoeld: Israel heeft een eigen God, en God beschouwt Israel als zijn eigen, zijn uitverkoren volk; daarom geeft God aan Israel bijzondere wetten, die voor andere volkeren geene bindende kracht hebben. Door het naleven van die bijzondere wetten onderscheidt Israel zich van de heidenwereld evenals de Heilige God van het profane afgescheiden is. Gode gelijk te worden is hier het ideaal niet. „Eritis sicut Deus" (Gen 3 : 5) is de misdadige voorspiegeling, waarmede de slang de eerste menschen tot zonde verleidt en hen het Paradijs verliezen doet. Dit alles is dus in overeenstemming met het streng transcendente Godsbegrip van het Jodendom en met de opmerking van Tacitus (Hist. V 5), dat de God der Joden niet *imitabile* is.

Maar dreigt dan het bekende woord, dat God den mensch schiep naar Zijn beeld en gelijkenis (Gen. 1 : 26), geen onoverkomelijk bezwaar te worden om voor onze stelling volstrekte geldigheid te vindiceeren? Naar het gevoelen der commentatoren blijkbaar niet. MARTI [1]) wil er niet meer uit lezen dan dat God den mensch de heerschappij over de overige levende wezens gegeven heeft, gelijk Hijzelf die over het heelal bezit. Onze Leidsche vertaling van het oude Testament gaat daarmede accoord. Dàt evenbeeld Gods heeft de „gevallen" Adam als erfenis meegegeven aan zijn zoon (vgl. Gen. 5 : 3 met 5 : 1). Wil men echter inderdaad aan gelijkheid *in gestalte* denken, zoodat de bedoeling is: God en mensch zien er gelijk uit, dan heeft men hier eene gewijzigde anthropomorfische voorstelling, door den schrijver aan eene oudere bron ontleend [2]), eene voorstelling, waarvan overigens in het Oude Testament zoo goed als geene parallelen te vinden zijn. Bij Psalm 8 : 6 teekent

1) Genesis-Kommentar I 12.
2) GUNKEL, Genesis III f.

DUHM [1]) aan, dat het den dichter bij de woorden: „Gij hebt den mensch een weinig minder gemaakt dan Elohîm", niet in den zin gekomen kan zijn, den mensch vrijwel gelijk te stellen aan JAHWE-zelven; hij wordt slechts vergeleken met goddelijke wezens, die men zich als schoone mannelijke gestalten voorstelde, naar wier beeld de menschen gevormd zijn. In dat verband verwijst DUHM dan naar GEN. 1 : 26 vv., waar hij den meervoudsvorm opzettelijk gebruikt acht en waar gelijkenis in lichamelijken zin bedoeld zal zijn.

Met den hoogsten god, JAHWE, is de mensch niet te vergelijken [2]). Geweldig is het respect, dat de Israelietische schrijvers voor God hebben, al is God hun geen geest; hij is zichtbaar, hoewel slechts zelden. Bij wien wilt gij God vergelijken? (Jes. 40 : 18) dat is de grondtoon van het Oude Verbond.

Uit dien gedachtenkring is bijgevolg het Nieuwtestamentisch denkbeeld niet te verklaren, dat God het hoogste voorbeeld voor zijne vromen is. Het treffendst is dit uitgedrukt in het bekende woord van de Bergrede: „Weest dan gijlieden volmaakt, gelijk Uw hemelsche Vader volmaakt is" (Mt. 5 : 48). Hier wordt de zedelijke volkomenheid Gods geleerd, tegelijk met den plicht van den mensch, daaraan gelijk te zijn. In verband met de voorafgaande verzen is de navolging Gods meer in het bijzonder als navolging van zijne vijandsliefde bedoeld „Hebt uwe vijanden lief en bidt voor hen, die u vervolgen, opdat gij zonen moogt worden van uwen Vader in de hemelen, want Hij laat zijne zon opgaan over boozen en goeden en regent over rechtvaardigen en onrechtvaardigen", enz. Deze laatste opmerking vindt eene merkwaardige parallel in Seneca's woord: „Indien gij de goden navolgt, geef ook aan ondankbaren weldaden; want ook voor misdadigers gaat de zon op en voor zeeschuimers staan de zeeën

1) Psalmen, Kommentar von Marti V 28.

2) GUNKEL, Ausgezählte Psalmen, 4e Aufl. S. 16.

open" (de Ben. IV 36, 1). Heeft LUKAS 6 : 36 in plaats van „volmaakt" de lezing: „ontfermend" en JUSTINUS DE MARTELAAR (APOL. I 15,62) „genadig en ontfermend"; in allen gevalle wordt hier een hoogere norm gepredikt dan het jus talionis en is de vooronderstelling deze : men wordt zonen Gods door als God te handelen. Is voorts in het Onze Vader bij de bede om schuldvergiffenis ook niet verondersteld, dat goddelijke schuldsvergeving het motief voor menschelijke schuldvergeving moet zijn ?

Heet het bij PAULUS, Ef. 5 : 1 : „wordt dan navolgers Gods als geliefde kinderen", dan herinnert dit levendig aan de Evangelische plaatsen inzooverre ook hier (vgl. Ef. 4 : 32) de navolging het vergiffenis schenken betreft : „Gelijk God U vergeven heeft in CHRISTUS JEZUS, vergeeft gij zoo ook elkander !" In het vierde Evangelie wordt gezegd, dat CHRISTUS zijne discipelen liefheeft gelijk de Vader hem liefheeft en dat zij elkander moeten liefhebben, gelijk hij hen heeft liefgehad. (JOH. 15 : 9 vv.). vgl. IGNATIUS Phil. 7 : 21. Dat de Vader in Christus is en Christus in den Vader ; deze typisch-Johanneïsche mystieke eenheid van Vader en Zoon blijkt uit het feit, dat Christus de werken des Vaders doet (Joh. 10 : 38). Aan de Philippiërs (2 : 3 vv.) wordt Christus ten voorbeeld gesteld, die zich niet op onbetamelijke wijze het Gode gelijk zijn heeft willen toëeigenen, maar het langs den weg der zelfvernedering heeft willen verwerven. „Wandelt in het licht, gelijk God in het licht is" luidt het dan weer in den eersten brief van Johannes (1 : 7).

Menige tekst, die betrekking heeft op de navolging CHRISTI, komt hierbij evenzeer in aanmerking, omdat CHRISTUS als de openbaring Gods wordt gedacht ; in hem woont de volheid der godheid (Kol. 2 : 9) en de Zoon is met den Vader dusdanig één, dat men in de Zoon den Vader ziet (JOH. 1 : 18, 10 : 30 enz.)

Het denkbeeld van de navolging Gods is in de Grieksche gedachtenwereld geen onbekende. Bij de Pythagoreërs

gold de zedelijke leefregel : Gode gelijk te worden en na te volgen [1]). Hun ideaal was omgang met het goddelijke ; de mensch wordt volgens hen het meest volmaakt, wanneer hij naar de waarheid streeft, d.i. naar God ; want Gods geest gelijkt op de waarheid, gelijk zijn lichaam op het licht [2]). ,,Gij zult God het beste eeren, als Gij hem in de gezindheid gelijk wordt [3]). PLUTARCHUS [4]) geeft ons de beste definitie voor ,,navolging" : ,,Van welgeslaagde navolging is sprake", leert hij, ,,als zij met gelijkwording wordt bekroond, onverschillig of het iets kwaads of iets goeds geldt". Navolging Gods bedoelt volgens deze begripsbepaling gelijkwording met God.

Volgens PLATO is God de idee van het goede ; boosheid of slechtheid is hem vreemd. De Wereldschepper is goed en afgunst kent hij niet ; daarom wilde hij, dat alles zooveel mogelijk aan hem gelijk zou worden [5]). De idee van het goede te schouwen is het heerlijkste dat voor den mensch denkbaar is ; haar in zichzelven en anderen te verwerkelijken de taak der wijsgeeren en der waarachtig braven. ,,Gij moet trachten van hier (n.l. uit de wereld der zinnen) zoo snel mogelijk daarheen (nl. naar de wereld der ideeën) te vluchten ; die vlucht is eene gelijkwording aan God inzooverre die mogelijk is." Die gelijkwording bestaat dan in gerechtigheid en vroomheid verbonden met inzicht [6]). Even verder heet het : ,,God is in geen enkel opzicht onrechtvaardig, maar zoo rechtvaardig mogelijk, en niemand is meer aan hem gelijk dan wie onder ons het rechtvaardigst wordt." ,,De rechtvaardige betracht de deugd om, zooveel het een mensch mogelijk is, Gode gelijk te worden [7]). God

---

1) *Ὁμοίωσις Θεοῦ* en *ἕπου Θεῷ*, Stob. Ekl. II 64.
2) Porphyrius, Vita Pyth. 41.
3) *Τῇ διανοίᾳ ὁμοιώσῃς.*
4) De audiendo, p. 18 A.
5) Timaeus p. 29 D.
6) Theaet. p. 176 A B, vgl. E. NORDEN, Agnostos Theos, S. 101 ff.
7) Staat X p. 613.

is bij PLATO het levende voorbeeld van de geesten en het zedelijk handelen de verwerkelijking van de ideeën ; daardoor wordt het goddelijke handelen nagebootst. In de zoogenaamde Palinodie van SOCRATES in den Phaedrus hebben wij de heerlijke beschrijving van den zondeval der zielen en hare opstanding door de hemelsche liefde. In haar voorbestaan daarboven zijn de zielen bevederd ; dientengevolge kunnen zij zich verheffen en tot de goden opstijgen : aldus heeft de ziel aan het goddelijke deel. „Het goddelijke nu is het schoone, het wijze, het goede, en al zoo meer. Hierdoor wordt der ziele bevedering het meest gevoed en vermeerderd, maar door het tegengestelde, door wat schandelijk is en slecht, neemt zij af en gaat telooor. Zeus nu, de groote leider in den hemel, drijvend zijn gevleugelden wagen, hij schrijdt vooraan, alles besturend en ordenend ; hem volgt een heir van goden en geesten in elf scharen geschaard." Hemelsch leven is dus het volgen van ZEUS. Hem en den anderen goden is af en toe vergund de aanschouwing der ideeën, waardoor zij zich geestelijk voeden. De ideeën heeten de dingen, die de godheid goddelijk maken als zij er bij vertoeft, Hier is de Thea megistè of de theia Thea, waarover straks meer, het gezicht, dat de Godheid geniet en dat haar tot god maakt. Ook aan de andere zielen wordt die aanschouwing toegestaan. Maar de ziel, die als een gevederd tweespan en zijn wagenmenner wordt voorgesteld, heeft één lastig ongezeggelijk paard. Wie den god goed volgt en hem gelijkt heeft toch nog moeite om de wezenlijk zijnde wezenlijkheid te aanschouwen. Velen brengen het zoover niet : zij vertreden en verdringen elkaar, daar de een de ander wil voorbijkomen. Zoo worden zij niet ingewijd in de aanschouwing van het zijnde en, heengaande, zijn zij met eene schijnvoeding gevoed. De ziel, die eens in het gevolg van een god iets van de wezenlijke dingen aanschouwde, blijft ongeschonden tot aan den tweeden omgang. Ongeschonden, dat beteekent hier hetzelfde als onlichamelijk. Kan zij altijd in het gevolg van den god de ideeën zien, dan blijft zij altijd onschendbaar.

Maar wanneer zij, onmachtig te volgen, niet ziet en door een ongelukkigen samenloop van omstandigheden, van vergetelheid en slechtheid vervuld, neergedrukt wordt en hare vederen verliest, dan valt zij ter aarde en wordt geïncarneerd. Wie dan goed leeft, krijgt een beter, wie slecht leeft een minder lot. Pas na tienduizend jaren kunnen zij wederkeeren om de wereld der ideeën te aanschouwen, de wijsgeer reeds na drieduizend jaar en de door Erôs aangegrepene eveneens. Want als iemand daarboven veel van het eeuwige zag, en hier een goddelijk gelaat aaschouwt, schoone nabootsing van de schoonheid, dan wordt hij ontroerd en zijne ziel schiet wederom vederen aan. Naar den aard van den god, in wiens schare hij ging, tracht ieder te leven, hem eerend en navolgend zooveel hij kan. Met geweld worden zij, door den Erôs, gedwongen tot hun god op te zien en met hunne herinnering hem grijpende, raken zij door hem bezield en nemen zijn aard en werken aan, zooveel een mensch aan een god kan deelhebben.

De navolging of nabootsing Gods is dan een typisch jong-Stoïsche eisch ook. „Wilt gij den goden welgevallig zijn" ? vraagt SENECA, en hij antwoordt : „Weest dan goed ! Hij heeft hen voldoende geëerd, die hen heeft nagevolgd" [1]). Tusschen God en goede menschen bestaat meer dan vriendschap, er bestaat tusschen hen gelijkheid. De goede mensch is slechts in tijd van God ververschillend ; hij is Gods leerling, navolger, echte zoon [2]). Gode gelijk kan het geld u niet maken, want God heeft niemendal ; een kleed met purperen zoomen al evenmin, want God is ongekleed ; roem of zelfverheffing of bekendheid van uw naam ook al niet, want niemand kent God [3]). Ook hier blijkt dus Gode gelijk te zijn het ideaal. Eveneens bij EPICTETUS. Men moet noodzakelijk weten, hoedanig de goden zijn, om hun naar vermogen gelijkvormig te kunnen worden ; hen na te volgen is het

1) Ep. 95.
2) De prov. 1.
3) Ep. 31.

groote doel [1]). „Als God getrouw is, moeten ook wij getrouw zijn ....als Hij weldadig is, moeten wij het ook zijn. Is Hij grootmoedig, dan moeten wij het ook wezen; wij moeten zóó handelen en spreken als met zijn voorbeeld voor oogen en als ons één wetende met Hem."

Philo, de Alexandrijnsche Jood, spreekt dit denkbeeld veelvuldig uit. Als God voor de behoeften der menschen zorgt, dan moet de oplettende mensch, die Hem daarvoor dankbaar is, ook aan zijne *mede*menschen met hun duizend behoeften denken. [2]) Als er misdadigers gestraft worden, moeten de andere menschen bereid zijn, voorbede en voorspraak te zijn om de straf lichter en humaner te maken. Hiermede volgen zij dan Gods genadig handelen na, want het weldoen is Gode eigen [3]). God schenkt goede dingen aan alle menschen, ook aan de onvolmaakten, hen noodende tot deelgenootschap *aan* en naijver *van* Zijne deugd [4]). Als de mensch zich beijvert om het Zijnde (God) te vereeren, dan beijvert God zich, als dank, hem op zijn gebed te vervormen naar Gods eigen wezen [5]). Wie bij God geliefd is, wordt als God. De goddeloosheid is de bron van alle zonden, maar de vroomheid voert den mensch tot het toppunt van het geluk, verschaft hem een godgelijk wezen. De beste wensch en het toppunt van geluk is *de gelijkwording aan God* [6]).

Alleen aan *die* zielen is het geoorloofd tot God te naderen, die gelijkmaking aan God, haren Schepper, zich ten doel stellen [7]). Zoo krijgt het welbekende Stoïsche denkbeeld van het „leven overeenkomstig de natuur" bij Philo een meer religieuze uitdrukking. Volgens hem volgt men de natuur, als men op de paden der Rede wandelt en Gode

1) Diss. II 14, 12; I 12, 5; I 20, 15.
2) De spec. leg. II 295 M.
3) De mut. nom. I 598 M.
4) Leg Alleg. I 50 M.
5) De vict. II 404 M.
6) Τὴν πρὸς Θεὸν ἐξομοίωσιν, de Decal. II 193 M.
7) De opif. Mundi T 34 M.

volgt. Dat is, ook naar Mozes' opvatting, 's menschen levensdoel. Immers, die Godsman leert: „Volgt altijd God......... uwe sterfelijke natuur naar vermogen aan de onsterfelijke gelijkmakende door te spreken en te handelen gelijk het behoort".[1]) Welk hooger goed zou er kunnen bestaan dan de navolging van den eeuwigen God door ons, stervelingen? [2]) Zoovelen mogelijk van nut te zijn, dàt is Gode volgen. Want God heeft even goed de mácht om het kwáde te doen, maar hij wil alleen het goede. Aardsche heerschers moeten daaraan een voorbeeld nemen, als hun er nl. iets aan gelegen is, Gode gelijk te worden. De menschelijke deugd is slechts imitatie en copie van de goddelijke [3]).

Mimêsis of nabootsing speelt dan o.a. ook eene rol in de mystieke, theosofische geschriften, die zich vastknoopen aan den naam van den Driewerf Grooten Hermes, eene verzameling, die in haar tegenwoordigen vorm uit de 2de en de 3de eeuw na Chr. stamt, maar volgens de nieuwste onderzoekers als REITZENSTEIN, WILHELM en JOSEF KROLL, op oudere geschriften teruggaat. POIMANDRES II 17 verlangt, dat ieder mensch Gods Vaderschap navolge. Ten nauwste hangt hiermede de in de Hermetische geschriften geleerde godwording of vergoddelijking van den mensch samen. Het is bekend, dat in Egypte, waar deze literatuur thuisbehoort, vanouds de toovenaar zich met den een of anderen god vereenzelvigt en zich slechts als eidôlon of beeld van dien god gevoelt; dit is de apotheôsis of vergoddelijking. Op animistisch standpunt vervangt men bij de offerande de eigenlijke offers wel door hunne afbeeldingen omdat beeld, schaduw, naam in mystieke betrekking tot de daarmede correspondeerende zaak zelve worden geacht te staan. Moet iemand betooverd worden, dan verbrandt men zijn beeld; wil men zijn vijand lam hebben, dan slaat men nagels door de handen en voe-

1) De migr. abr. I 456 M.
2) Spec. leg. II 347 M.
3) Q. det. pol. ins. sol. I 222 M. Vgl. Quaest. in Gen. IV 1, p. 24a.

ten van zijne afbeelding. De nabootsing van een mensch is in zekeren zin de mensch zelf. De toovenaar is zelf eene nabootsing van den god en als zoodanig de godheid zelf.

Dergelijke primitieve opvattingen zijn in de mysteriënwijsheid, waarvan de Hermetica een neerslag mogen heeten, vergeestelijkt. In POIMANDRES XI 20 wordt de mensch vermaand, zich in de extaze boven tijd en ruimte te verheffen ; als zijne ziel zich uit het lichaam heeft opgewerkt, krijgt zij als gelijke aan God hare goddelijke kracht terug. Godskennis heet alleen mogelijk als de mensch zichzelven Gode gelijk maakt heeft, want slechts door het gelijke kan het gelijke gekend worden [1]). Dit is de hemelvaart der ziel bij levenden lijve, die overigens den mensch eerst na den dood te beurt valt. Het ligt in de rede, dat men met het oog op het hiernamaals reeds hier zich van het aardsche moet losmaken. Het is dan ook een algemeen verbreid verschijnsel in de Hellenistische wereld, dat de voorstelling aangaande het hiernamaals en mystisch-extatische leeringen nauw met elkander verbonden zijn. De nabootsing of navolging Gods op aarde is het voorspel van de Godwording na den dood. In de mysteriën, die instituten ter mededeeling van het eeuwige leven, is de hoogste priester niet slechts met goddelijke kracht toegerust, maar wordt hij als god gedacht en de ingewijden zijn een priestervolk, dat in zijne voorrechten mag deelen, Zij zien niet slechts wat de godheid heeft beleefd, maar zij beleven het zelven en worden daardoor tot de godheid zelve. Dat vanhieruit licht valt op het Evangelie van JOHANNES heeft de Zweedsche geleerde G. WETTER PZN. in den laatsten tijd aangetoond [2]). Christus speelt daar de rol van een hiërophant of opperpriester, die de zalige *thea*, het hemelsche

1) Stoïsche grondstelling, vgl. Sext. Emp. 7, 92.

2) Die „Verherrlichung" im Johannesevangelium, in de *Beiträge zur Religionswissenschaft*, herausgeg. von der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm 2. Jahrg. (1914/15) Heft 1, S. 32 ff.

gezicht, verstrekt aan de zijnen. Eerst door mededeeling van goddelijke kracht wordt men toegerust met het geestelijke gezichtsvermogen, waardoor het bovenzinnelijke met de zintuigen waargenomen wordt.

Maar van hieruit valt ook licht op eene plaats als 1 Kor. 4 : 16, waar de Apostel zegt : „Weest mijne navolgers", nadat hij den Korinthiërs heeft duidelijk gemaakt, dat hij meer dan een leermeester van hen is ; hij is hun vader, want „in Christus Jezus heb ik u door het Evangelie verwekt", heet het in het voorafgaande vers. Wij zijn bij eene dergelijke uitspraak licht geneigd, aan beeldspraak te denken. Maar in het spraakgebruik der mysteriën wordt zoo iets veel realistischer bedoeld dan wij het doen, wanneer wij bijv. van „geestelijk kindschap" spreken. Alle tooveronderricht en geheimleer van het Hellenisme wordt gegeven als leer van den Vader aan den zoon ; het onderwijs máákt tot zoon en de onderwijzer of openbaarder maakt zijne leerlingen tot broeders. De mystagoog representeert den lijdenden en stervenden en dientengevolge verheerlijkt wordenden god ; dezen god representeerende is hij met hem op min of meer magische wijze vereenzelvigd. PAULUS is de navolger Christi, de ingewijden in de Christelijke mysteriën zijn op hunne beurt weder zijne navolgers. Zoo kan 1 Thess. I : 6 gezegd worden, dat zij navolgers zijn van PAULUS èn van den Heer tegelijk ; de coördinatie van deze twee is alleszins merkwaardig.

In de Johanneïsche brieven vindt het goede handelen zijn psychologischen grond in het beleven van een schouwen Gods (3 Joh. vs. 11). „Wanneer wij Hem zien, gelijk Hij is, dan zullen wij Hem gelijk zijn", luidt het 1 Joh. 3 : 2. Het navolgen van het goede ter eerst aangehaalder plaatse is het Platonische volgen van de godheid, dat goddelijk maakt en het volle gezicht op de goddelijke wezenheden hergeeft.

---

1) Vgl. R. REITZENSTEIN, Hellenistische Mysterienreligionen, S. 34, 45.

De Stoïsche stelling, boven vermeld, dat slechts het gelijke door het gelijke wordt gekend, is reeds door POSIDONIUS van Apamea op theologisch gebied overgebracht. Van zijne talrijke geschriften zijn ons slecht fragmenten bewaard gebleven, maar philologische schranderheid vindt telkens sporen van zijn werk in latere literatuur terug, met name bij zijn leerling CICERO, bij SENECA, PHILO en verschillende Kerkvaders. Deze Syrische Hellenist is de hoofdvertegenwoordiger van de zoogenaamde Middelstoa en heeft Oostersch en Westersch denken trachten te verzoenen; een mystiek-religieuze geest. In hem wordt de wijsgeer profeet. Naar POSIDONIUS' opvatting is de oorzaak van de hartstochten, dat wil zeggen, van de verscheurdheid der ziel en van het rampzalige leven, het niet in allen deele volgen van den daemon, die in den mensch schuilt en hem is ingeplant en dezelfde natuur heeft als Hij, die de geheele wereld bestuurt [1]). In zijne toekomstbeelden heeft het zien Gods groote beteekenis.

POSIDONIUS en PHILO, — wij behoeven deze namen ons slechts voor den geest te roepen om ons een denkbeeld te vormen van den weg, waarlangs de idee der navolging Gods in het Christendom binnengekomen kan zijn. Het godsdienstig syncretisme van den Hellenistischen tijd verklaart in dezen wat zich uit het Jodendom als zoodanig niet voldoende verklaren liet.

---

1) GALENUS, Hippias et Plato V 6, p. 469 ed. Müller.

STUDIES OVER GOETHE ALS WIJSGEER [1])

DOOR

HERMAN WOLF.

> *„Meine Tendenz ist die Verkörperung der Ideen."*
>
> GOETHE.
>
> (Aan Willemer 24/4/'15.)

Inleiding.

Als wij in deze tijden van redeloosheid, ontreddering en van schrijnende tragiek naar een troost zoeken om onze idealen van hoogere geestelijkheid te bestendigen, te midden van den chaos om ons heen, zoo beseffen wij met innige vreugde en dankbaarheid, dat als er één mensch mocht zijn, die ons deze troost kan schenken en ons loutering, verheffing en stichting kan brengen, deze juist GOETHE is. Nooit is er een mensch geweest, die binnen de „grenzen der menschheid" zulk een diep en rijk leven heeft gerealiseerd, die zijn individualiteit tot zulk een gaafheid en harmonie heeft ontwikkeld. Geenszins kan men bij hem spreken van een geheimzinnig bovennatuurlijk, abnormaal phenomeen, dat op mysterieuze en grillige wegen zich tot deze volheid en rijkdom heeft ontvouwd,

---

1) Uitgewerkte leergang, gehouden in de Amsterdamsche Vereeniging voor Wijsbegeerte, November—December 1916.

maar op bijna wetmatige wijze heeft zich deze mensch gevormd. „Anfangs ist ein Punkt, der leise zum Kreise sich öffnet, Aber am Ende umfasst dieser die ganze Welt,'' zeide HEBBEL van GOETHE.

Terwijl tot nog voor zeer korten tijd de wetenschappelijke belangstelling en de behandeling van GOETHE overwegend philologisch en literair-historisch is geweest, zijn er in de laatste jaren eenige boeken verschenen, die GOETHE willen ontrukken aan deze eenzijdige wijze van onderzoek door een meer wijsgeerige methode toe te passen. Ik bedoel de werken van SIMMEL [1]) en CHAMBERLAIN [2]). Beide schrijvers hebben gevoeld, dat door de onoverzienbaar groote en bijna mikroskopische GOETHE-literatuur GOETHE's leven en persoonlijkheid 't jachtterrein dreigde te worden voor philologen en literairhistorici die wel eens geneigd zijn om zich bezig te houden met futiliteiten en tevens een vaak problematische belangstelling voor bijzonderheden, finesses en details, van niet al te groote beteekenis, aan den dag leggen. Geenszins mag men de groote en belangrijke rol onderschatten, die de zoo dikwijls gesmade „GOETHE-philologie'' voor het onderzoek van GOETHE's leven en zijn tijd speelt, maar men staart zich helaas maar al te vaak blind op enkele feiten en men rafelt veelal de betrekkingen tot zijn tijdgenooten en omgeving tot in het smakelooze toe uit [3]). De vloek van onzen tijd, het ten top gedreven specialisme, heeft zijn invloed ook doen gevoelen op de „GOETHE-forschung'' en zoo ontstond langzamerhand een behoefte om zich los te maken van de overstelpende hoeveelheid speciale onderzoekingen van allerlei aard en de persoonlijkheid GOETHE weer in haar geheel te aanschouwen en op te bouwen. SIMMEL zegt : „Die Absicht dieser Schrift ist weder eine biographische noch geht sie auf Deutung und Würdigung der Goetheschen Dichtung. Sondern ich frage : was ist der geistige Sinn der Goetheschen Existenz überhaupt ? Es ist der völlige Gegensatz zu einer Darstellung, die den Titel : Goethes Leben und Werke führen könnte. Denn es steht ein Drittes in Frage :

der reine Sinn, die Rythmik und Bedeutsamkeit des Wesens, die sich einerseits an dem zeitlich gelebten persönlichen Leben, andrerseits an den objectiven Leistungen ausformen." In geen geval kan hier sprake zijn van een uitschakelen en verwaarloozen der bijzonderheden, maar deze worden als bekend verondersteld en zijn middel tot doel. De tendenz van deze werken is deze : een poging te wagen GOETHE's persoonlijkheid los te maken van het zuiver tijdelijke en te zoeken naar de eeuwigheidswaarde en -kern van dezen eenigen mensch. „Ich kann meine Absicht auch damit ausdrücken, dass das Goethesche Leben, diese Rastlosigkeit von Selbstentwicklung und Produktivität, auf die Ebene des zeitlos bedeutsamen Gedankens projiziert werden soll" [4]). Aan de hand van deze werken wil ik beproeven eenige belangrijke trekken van zijn wereldbeeld te behandelen. Natuurlijk kan hier geen sprake zijn van nieuwe vondsten of ontdekkingen, die ik den lezers van dit tijdschrift wil meedeelen, maar slechts de vrucht der studie van bovengenoemde werken, tesamen met die van eenige eigen GOETHE-lectuur wil ik geven. Achtereenvolgens zal ik trachten te behandelen : I Goethes denkwijze, II Goethes pantheisme, III Goethes opvatting der individualiteit, IV Goethes wereldbeschouwing.

I. *Goethes denkwijze.*

Terwijl GOETHE als dichter een reputatie geniet, die misschien door geen schrijver der wereldliteratuur wordt overtroffen, is de „denker" GOETHE geenszins algemeen erkend en gewaardeerd. Ja, hij is zelfs verwaarloosd. Dit is zeer begrijpelijk. Heeft toch GOETHE zelf zich over zijn verhouding tot de wijsbegeerte vaak zóó sceptisch en ironisch uitgelaten, dat men het volste recht meende te hebben zich te beroepen op zijn zelferkende onwijsgeerige geesteshouding en zoo den denker in hem meende te kunnen voorbijgaan, om zich uitsluitend bezig te houden met den dichter en eventueel met den natuurvorscher GOETHE.

Het is de verdienste van bovengenoemde werken met allen nadruk dit misverstand uit den weg te hebben geruimd en ons de oogen te hebben geopend voor den denker in GOETHE. Nochtans kan er geen sprake zijn van de ontdekking van een bepaald stelsel van metaphysischen of kennistheoretischen aard, keurig verdeeld in paragrafen en hoofdstukken, maar wel kan men spreken van een min of meer oorspronkelijke denkwijze, die in haar bijzonderheid ten nauwste samenhangt met zijn geheele persoonlijkheid. — Wel is waar is het niet te loochenen, dat Goethes uitlatingen over de wijsbegeerte over het algemeen vrij negatief zijn :

„Für Philosophie im eigentlichen Sinne hatte ich kein Organ" [5]), en :

„Wie hast du's denn so weit gebracht ?
Sie sagen, du habest es gut vollbracht",
Mein Kind, ich habe es klug gemacht :
Ich habe nie über das Denken gedacht" [6]).

„Ja, das ist das rechte Gleis,
Das man nicht weiss,
Was man denkt,
Wenn man denkt ;
Alles ist als wie geschenkt" [7]).

Maar dikwijls laat hij zich toch ook zeer waardeerend uit over de philosophie, bijv. :

„Ich danke der kritischen und idealistischen Philosophie, dass sie mich auf mich selbst aufmerksam gemacht hat" [8]).

„Wie ich mich zur Philosophie verhalte kannst du leicht denken, wenn sie sich vorzüglich auf Trennen legt so kann ich ihr nicht zurechte kommen und ich kann wohl sagen : sie hat mir mitunter geschadet, indem sie mich in meinem natürlichen Gange störte ; wenn sie aber vereint oder vielmehr, wenn sie unsere ursprüngliche Empfindung *als seien wir mit der Natur eins*, erhöht, sichert und *in ein tiefes ruhiges Anschauen verwandelt* (........), dann ist sie mir willkommen" [9]).

Hierin is precies de verhouding van GOETHE tot de wijsbegeerte uitgedrukt. Hij eischt geen analyse, maar hij zoekt een scheppende synthese, hij houdt niet van „abstracties", maar tracht het concrete in zuiverheid en essentie te aanschouwen [10]).

GOETHE was een mensch, die zijn geheele leven de behoefte heeft gehad zich rekenschap te geven van zijn persoonlijkheid en haar scheppingen. In tallooze brieven, in dagboeken en annalen heeft hij zijn persoon in zijn zeldzame universaliteit en onuitputtelijken rijkdom aan een analyse onderworpen, heeft hij zich de eigenaardigheid en bijzonderheid van zijn ik bewust willen maken, en zoo komt het, dat wij tallooze uitingen bezitten over zijn denkwijze en haar typisch karakter. Hij is er zich steeds van bewust geweest, dat hij even ver van de dorre, ziftende en abstract deductieve methode van het 18[de] eeuwsche rationalisme als van het grove sensualistische empirisme afstond, maar dat zijn streven was een synthese van beide methodes te zoeken. SCHILLER noemde hem zeer terecht een „rationellen Empiriker" [11]). Het typische en essentieele van Goethes denken is zijn plasticiteit. Het is „gegenständlich", „Mein Denken sondert sich nicht von den Gegenständen, die Elemente der Gegenstände, die Anschauungen gehen in dasselbe ein und werden von ihm auf das Innigste durchdrungen. Mein Anschauen ist selbst ein Denken, mein Denken ein Anschauen [12]).

Hij zoekt het Absolute *in* de phenomenen. Hij wil de wettelijkheid der verschijnselen plastisch met het oog van een kunstenaar in het phenomeen onmiddellijk zelf aanschouwen. Het resultaat van deze plastische visie der natuur is het besef van de zichtbaarheid der „idee" in de phenomenen. „Die Sichtbarkeit der Idee in der Gestalt" [13]). Deze idee noemt GOETHE „Urphänomen". Wat zijn nu deze oerphenomenen en waar openbaren zij zich ? Hij spreekt van oerphenomenen op alle gebieden, op botanisch, metereologisch, zoölogisch, ethisch en zelfs artistiek gebied. Wat is hieronder te verstaan ?

In een aphorisme uit de „Nachlass" drukt hij zijn opvatting aldus uit:

„Urphänomenen ideal als das letzte Erkennbare,
real als erkannt,
symbolisch, weil es alle Fälle ergreift,
identisch mit allen Fällen" [14]).

Hij aanschouwt op intuitieve wijze in de veelheid der empirische phenomenen een typische symbolische eenheid, die als het ware de synthese is van alle afzonderlijk waargenomen gegevens, een hoogste vorm, een model, waarin alle bijzonderheid a. h. w. potentieel aanwezig is.

„Das was wir in der Erfahrung gewahr werden, sind meistens nur Fälle, welche sich mit einiger Aufmerksamkeit unter allgemeine empirische Rubriken bringen lassen. Diese subordiniren sich abermals unter wissenschaftliche Rubriken, welche weiter hinaufdeuten, wobei uns gewisse unerlässliche Bedingungen des Erscheinenden näher bekannt werden. Von nun an fügt sich alles unter höhere Regeln und Gesetze, *die sich aber nicht durch Worte und Hypothesen dem Verstande, sondern gleichfalls durch Phänomene dem Anschauen offenbaren.* Wir nennen sie *Urphänomene,* weil nichts in der Erscheinung über ihnen liegt, sie aber dagegen völlig geeignet sind, dass man stufenweise, wie wir vorhin aufgestiegen von ihnen herab bis zu den gemeinsten Fällen der täglichen Erfahrung nieder steigen kann.........

„Wäre denn aber ein solches Urphänomen gefunden, so bleibt immer noch das Übel, dass man es nicht als solches erkennen will, dass wir hinter ihm und über ihm noch etwas Weiteres aufsuchen, da wir doch bis nun die Grenze des Schauens eingestehen sollten. Der Naturforscher lasse die Urphänomene in ihrer ewigen Ruhe und Herrlichkeit dastehen. Der Philosoph nehme sie in seine Region auf und er wird finden, dass ihn nicht in einzeln Fällen......... sondern im Grunde- und Urphänomen ein würdiger Stoff zu weiterer Behandlung und Bearbeitung überliefert werde" [15]).

Zoo ziet hij bijv. in de ontwikkeling der planten het „Urphänomen" in de „Urpflanze" een modelplant, waaruit zich alle andere genetisch hebben ontwikkeld.

„Alle Glieder bilden sich aus nach ewgen Gesetzen, Und die seltenste Form bewahrt im Geheimen das Urbild" [16]). In de „Farbenlehre" openbaart zich het oerphenomeen bij het ontstaan der kleuren uit de tegenstelling van het licht en donker. Overal is het oerphenomeen het zuivere typische geval, de vorm eener ideëele synthetische eenheid en zóó iets anders dan het op zich zelf staande empirisch onzuiver waargenomen geval. Het is de tijdeloosheid, in de tijdelijke aanschouwing, *niet als abstractie*, maar als onmiddellijke openbaring. Bij Goethes methode is dus dit het merkwaardige: geen analyse is het laatste doel, ook geen begripsmatige afgetrokkenheid, maar een intuitieve a. h. w. „plastische" synthese. De mensch moet in het bijzondere het algemeene aanschouwen [17]). „Das ist die wahre Symbolik wo das Besondere das Allgemeine repräsentiert. Nicht als Traum und Schatten, sondern als lebendig-augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen" [18]). In ieder zuiver aanschouwd phenomeen openbaart zich dus de natuurwet, die er aan ten gronde ligt. Geen inductie vermag deze wet te vinden, maar slechts de geniale intuitie en synthetische visie kan het geheim ontsluieren.

„Was ist das Allgemeine? Der einzelne Fall. Was ist das Besondere? Millionen Fälle" [19]). „*Das Höchste ist das Anschauen des Verschiedenen als identisch*". Een „verklaring" van de oerphenomenen te geven is niet zijn bedoeling. „Das Höchste wozu der Mensch gelangen kann ist das Erstaunen und wenn ihn das Urphänomen in Erstaunen setzt, so sei er zufrieden. Ein Höheres kann es ihm nicht gewähren und ein Weiteres soll er nicht darin suchen" [20]). Hij voelt een bepaalde schroom en angst, achter deze ideeën en typen te willen zoeken naar hun „grond". Hij blijft geresigneerd staan bij deze laatste synthese. Het oerphenomeen is dus voor Goethe de idee, die zich op de wijze der intuitie openbaart aan

den vorscher, onmiddellijk door de zuivere waarneming, zonder hulpmiddelen. „Mikroskope und Fernrohre verwirren eigentlich den reinen Menschensinn. Der Mensch an sich selbst, so fern er sich seiner gesunden Sinne bedient, ist der grösste und genaueste Apparat, den es geben kann" [21]).

Hoe heeft deze synthetische visie plaats? GOETHE is ook als natuurvorscher kunstenaar. Dat wil zeggen: hij ziet de dingen in hun essentie. Hij aanschouwt ze en doorgrondt ze met één samenvattenden en doorpeilenden blik. Zijn zien is een plastisch aanschouwen van symbolische gevallen. „Das Anschauen ist von Ansehen sehr zu unterscheiden" [22]). GOETHE, de „Augenmensch", bezat de raadselachtige kracht en het mysterieuse vermogen, scheppend te zien. Wij vinden bij hem een synthese van „Denkkraft" en „Anschauung". „Alle Versuche die Probleme der Natur zu lösen sind eigentlich nur Konflikte der Denkkraft mit der Anschauung" [23]). Hij zoekt een synthese, die hem de geopenbaarde idee in de phenomenen zal doen beseffen. Om tot deze synthese te kunnen komen, moeten volgens hem alle vermogens der persoonlijkheid worden ontwikkeld.

„Um aber einer solchen Forderung sich zu näheren so müsste man keine der menschlichen Krafte bei wissenschaftlicher Tätigkeit ausschliessen. Die Abgründe der Ahnung, ein sicheres Anschauen der Gegenwart, mathemathische Tiefe, physische Genauigkeit, Höhe der Vernunft, Schärfe des Verstandes, bewegliche sehnsuchtsvolle Phantasie, liebevolle Freude des Sinnlichen, nichts kann entbehrt werden zu lebhaftem, fruchtbarem Angreifen des Augenblicks" [24]).

Het resultaat van de intuitieve aanschouwing noemt hij een „*Aperçu*" [25]): „Alles was wir Erfinden, Entdecken im höheren Sinne nennen, ist die bedeutende Ausübung, Betätigung eines originalen Wahrheitsgefühls, das, im Stillen längst ausgebildet, Unversehenes mit Blitzesschnelle zu fruchtbarer Erkenntnis führt Es ist eine aus dem Inneren am Äusseren sich entwickelende Offen-

barung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen lässt. Es ist ein Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt." Het „aperçu" is de brug over de klove van „Anschauen" en „Verstand". Niet alleen in het natuuronderzoek, maar ook in de poëzie laat hij het „aperçu" gelden. „So kam SHAKESPEARE der erste Gedanke zu seinem Hamlet, wo sich ihm der *Geist des Ganzen als unerwarteter Eindruck vor die Seele stellte,* als reines Geschenk von oben." „Bei der Wissenschaft ist die Behandlung null und alle Wirkung liegt im Aperçu." „Ein solches Aperçu gibt dem Entdecker die grösste Freude, weil es auf originelle Weise auf das Unendliche hindeutet."

Hij noemt deze gave een „esoterische" eigenschap, die men niet nader verklaren, maar alleen beleven kan. Deze gave der synthetische intuitie zou hij willen toeschrijven aan dat wat KANT noemt : „de intellectus archetypus", d.w.z. : een geesteskracht die in staat is de grenzen der gewone discursieve, reflecteerende kennis a.h.w. met een sprong te buiten te gaan en op een daarmede om zoo te zeggen „goddelijke" wijze den diepsten grond en de essentie der dingen te doorzien. GOETHE citeert KANT : „Wir können uns einen Verstand denken, der, weil er nicht wie der unsrige diskursiv sonder intuitiv ist *vom synthetisch Allgemeinen der Anschauung eines Ganzen als eines solchen zum Besonderen geht.* Das ist von dem Ganzen zu den Teilen". En zelf voegt GOETHE hieraan toe:

„Zwar scheint der Verfasser hier auf einen göttlichen Verstand zu deuten, allein wenn wir ja im Sittlichen, durch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit uns in eine obere Region erheben und an das erste Wesen annäheren sollen, so dürfte es wohl im *Intellektuellen* derselbe Fall sein, dass wir uns durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machten. Hatte ich doch erst unbewusst und aus innerem Triebe auf jenes *Urbildliche, Typische* rastlos gedrungen, war es mir sogar

geglückt, eine naturgemässe Darstellung aufzubauen, so konnte mich nunmehr nichts weiter verhindern das Abenteuer der Vernunft, wie es der Alte von Königsbergen selbst nennt, mutig zu bestehen [26]).

GOETHE heeft KANT's „Kritik der reinen Vernunft" en de „Kritik der Urteilskraft" vrij grondig bestudeerd, vooral onder invloed van SCHILLER. Wat kon GOETHE van KANT leeren? Hij zelf zegt: „KANT's „Kritik der reinen Vernunft" war schon längst erschienen, sie lag aber völlig ausserhalb meines Kreises. Ich wohnte jedoch manchem Gespräch darüber bei, und mit einiger Aufmerksamkeit konnte ich bemerken, dass die alte Hauptfrage sich erneuert, wieviel unser Selbst und wieviel die Aussenwelt zu unsrem geistigen Dasein beitrage. Ich hatte beide niemals gesondert, und wenn ich nach meiner Weise über Gegenstände philosophierte, so tat ich es mit unbewusster Naivität und glaubte wirklich, ich sähe meine Meinungen vor Augen. Sobald aber jener Streit zur Sprache kam, mochte ich mich gern auf diejenige Seite stellen, welche dem Menschen am meisten Ehre macht, und gab allen Freunden vollkommen Beifall, die mit KANT behaupteten, wenngleich all unsere Erkenntnis mit der Erfahrung angehe, so entspringe sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Die Erkenntnisse a priori liess ich mir auch gefallen, sowie die synthetischen Urteile a priori; denn hatte ich doch in meinem ganzen Leben, dichtend und beobachtend, synthetisch und dann wieder analytisch verfahren; die Systole und Diastole des menschlichen Geistes war mir, wie ein zweites Atemholen, niemals getrennt, immer pulsierend. Für alles dieses jedoch hatte ich keine Worte, noch weniger Phrasen; nun aber schien zum ersten Mal eine Theorie mich anzulächeln. Der Eingang war es, der mir gefiel; ins Labyrinth selbst konnte ich mich nicht wagen; bald hinderte mich die Dichtungsgabe, bald der Menschenverstand, und ich fühlte mich nirgends gebessert" [27]).

Men heeft gesproken van het „kantiaansch element in

Goethes wereldbeschouwing" en heeft aan willen toonen, dat GOETHE drie belangrijke ideeen van de kantiaansche kennisleer aan zijn denkwijze heeft beproefd te assimileeren : de subjectiviteit der kennis, de spontaneiteit van den kennenden geest, de onbereikbaarheid van het kennisdoel. „Alle diese Gedanken erregten Mitschwingungen in Goethes Geist, keiner wurde unverändert aufgenommen" [28]). Dit moge zoo zijn maar geenszins mag men m.i. den invloed der kantiaansche denkwijze overschatten : de innerlijke structuur van beide geesten was essentieel verschillend. SIMMEL heeft bijzonder mooi dit verschil aangetoond : „Wenn man den Rythmus der inneren Bewegungen dieser beiden Geister nach ihrem Endziel bezeichnen darf...... so ist die Formel des Kantischen Wesens : *Grenzsetzung*, die des Goethischen : *Einheit*...... die persönliche Note, mit der KANT die Tonart der dahin mündenden Bewegungen bestimmt, ist doch das Interesse an der Grenzsetzung, dies ist die grosse Geste, die seine Arbeit charakterisiert, wie die inneren Bewegungen Goethes in der Vereinheitlichung der Elemente ihren letzten Ausdruck fanden : ‚Trennen und zählen lag nicht in meiner Natur' und ausdrücklich bekennt er : ‚Dich im Unendlichen zu finden musst unterscheiden und dann verbinden', während KANT die Verbindung vorfindet, und ihre Scheidung fur sein dringlichstes Problem hält" [29]).

Dus eenheid van de psychische vermogens is voor GOETHE de eerste eisch. Hij haat de scheiding die de psychologie van LEIBNIZ-WOLFF maakte tusschen „die unteren und oberen Seelenkräfte" en hij zegt : „In dem menschlichen Geiste, sowie im Universum ist nichts oben noch unten..... Wer nicht überzeugt ist, dass er alle Manifestationen des menschlichen Wesens, Sinnlichkeit und Vernunft, Einbildungskraft und Verstand, zu einer entschiedenen Einheit ausbilden muss...... der wird sich immer in einer unerfreulichen Beschränkung abquälen" [30]).

Voor GOETHE was het kenproces als zoodanig nooit

een probleem, zooals voor KANT, vandaar dat gemis aan kenniskritische bezinning en belangstelling. SIMMEL zegt: „Für GOETHE kommt es auf die Einheit an die trotz der Grenzen der Seelenvermögen bestehen, für KANT auf die Grenzen die trotz ihrer Einheit bestehen". En COHN beweert: „Für KANT liegt die Aktivität des Geistes in der kategorialen Form jedes Denkaktes, für GOETHE in dem lebendigen Tun des Forschers".

Goethes *denkwijze* is alleen te verstaan in verband met zijn *zienswijze.* Hij kon als denker en als natuurvorscher den kunstenaar in zich niet verloochenen. Zijn denken is een scheppende ver-beelding. De leer van de „Urphänomenen" is een typisch voorbeeld van deze a.h.w. „plastische phantasie". Hij heeft de echte behoefte van den kunstenaar om de hoogste waarheid en eenheid te zien in de gegeven werkelijkheid. Dit is de „Gegenständlichkeit" van zijn denken. De „reine, tiefe, treue, Anschauung" is de bron voor alle waarheid. Hij bezat de de productiviteit van den kunstenaar, wiens waarneming reeds een scheppen is. Evenals hij in de kunst de eeuwigheidssymbolen der menschelijkheid met het oog van een ziener heeft geschapen, zoo is in zijn denken en vorschen het ideaal, het beseffen der eenheid als symbool der veelheid, een intuitief aanschouwen van typische gevallen „das Anschauen des Verschiedenen als identisch". Geen abstracties maar plastisch aanschouwde concrete beelden. Dit is het verfrisschende in deze bijna moderne denkwijze: zij is een poging om op de wijze der intuitieve visie het wezen der dingen te benaderen en kan daardoor mede een bevrijding zijn van het vaak al te rationalistisch stelselmatige en constructieve, dat het denken, en de wetenschap thans overheerscht.

GOETHE schrijft dit synthetisch samenvattend vermogen, beïnvloed door de kantiaansche terminologie aan de „*Vernunft*" toe, in tegenstelling met de slechts analytische en pragmatische functie van het „*verstand*" [31]).

Das Göttliche.

„Wäre sie unverwelklich die Schönheit, ihr könnte nichts gleichen,
Nichts, wo die Göttliche blüht, weiss ich der Göttlichen gleich.
Ein Unendliches ahnt, ein Höchstes erschafft die Vernunft sich
In der schönen Gestalt lebt es dem Herzen, dem Blick."

Der Verstand.

„Bilden kann der Verstand, *doch der tote kann nicht beseelen,*
Aus dem Lebendigen quillt alles Lebendige nur" [32]).

Bijzonder mooi drukt hij dit ook uit in een gesprek met ECKERMANN:

„Der Verstand reicht zur Natur nicht herauf, der Mensch muss fähig sein, sich zur höchsten Vernunft erheben zu können, um an die Gottheit zu rühren, die sich in Urphänomenen, physischen wie sittlichen offenbart, hinter denen sie sich hält und die von ihr ausgehen. Die Gottheit aber ist wirksam im Lebendigen, aber nicht im Toten, sie ist im Werdenden und sich Verwandelnden, aber nicht im Gewordenen und Erstarrten. Deshalb *hat die Vernunft in ihrer Tendenz zum Göttlichen es nur mit dem Werdenden, Lebendigen zu tun, der Verstand mit dem Gewordenen, Erstarrten, dass er es nutze*" [33]).

AANTEEKENINGEN.

1) GEORG SIMMEL „Goethe" Leipzig 1913.

2) HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN „Goethe" München 1912. (Het zooeven verschenen monumenteele werk van GUNDOLF: „Goethe" Berlin 1916 kon ik slechts gedeeltelijk voor deze studies gebruiken.)

3) Het beste product der „Goethephilologie" is ongetwijfeld het met noesten vlijt en groote kennis van zaken samengestelde werk van HANS GERHARD GRÄF „Goethe über seine Dichtungen" Frankfurt a/Main

1901—1914, waarin in ongekende volledigheid alle uitingen van Goethe over zijn poetische werken zijn verzamelden dat als een onmisbaar hulpmiddel beschouwd kan worden.

4) SIMMEL l. c. p. v.-vi.

5) „Einwirkung der neuen Philosophie" (1820). [Ik citeer de wijsgeerige werken van G. naar de handige uitgave van HEYFELDER „Goethes Philosophie aus seinen Werken". „Philos. Bibliothek" van Dürr Bnd. 109. Leipzig z. j. p. 387.

6) Cottasche jubileumsuitgave Bnd. IV p. 104.

7) ibid. p. 43.

8) Brief aan SCHULZ 18 September 1831.

9) Brief aan JACOBI 23 November 1801.

10) vgl. brief aan HEGEL 17 Augustus 1827." Ich halte meinen Sinn möglich offen für die Gaben des Philosophen und freue mich jedesmal, wenn ich mir zueignen kann, was auf eine Weise erforscht wird, welche die Natur mir nicht hat zugestehen wollen".

11) GOETHE aan SCHILLER 20 Januari 1798. „Sie werden dabei auch schöne Bemerkungen über den Gang des menschlichen Geistes machen können, er dreht sich in einem gewissen Kreise herum...... Die ganze Geschichte...... dreht sich um die gemeine, das Phänomen blosse, aussprechende Empirie und um den nach Ursachen haschenden Rationalism herum, wenig Versuche *einer reinen Zusammenstellung der Phänomene* finden sich". (De belangrijkste brieven van SCHILLER over Goethes innerlijke structuur zijn die van 23 en 31 Augustus 1794).

12) „Bedeutendes Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort" HEYFELDER l.c. p. 399.

13) SIMMEL l.c. p. 51—64.

14) „Maximen und Reflexionen", uitgave van HECKER (Schriften der Goethegesellschaft deel XXI) p. 203.

Over de leer van de Urphänomenen vgl. men SIEBECK „GOETHE als Denker". Stuttgart z.j. 50—56 en CHAMBERLAIN l.c. p. 311 vv.

15) „Zur Farbenlehre", groote Weimarer uitgave afd. III, 171 vv.

16) HEYFELDER l.c. p. 229.

17) Over de verhouding van de leer der oerphänomenen tot de platonische ideeënleer vgl. GEORG. MISCH, „GOETHE, PLATO, KANT." Logos deel V, p. 276 vv.

18) MAX. u. Reflex. (HECKER p. 59).

19) ibid. p. 121.

20) Gesprek met ECKERMANN 18 Februari 1829. (vgl. nog het gesprek van 23 Februari 1831).

21) SIEBECK l.c. p. 55.

22) vgl. CHAMBERLAIN l.c. p. 181 vv.

23) vgl. COTTA deel 39 p. 35.

24) HEYFELDER l.c. p. 331.

25) Over het „aperçu" vgl. CHAMBERLAIN l.c. p. 183, SIEBECK

l.c. p. 48 vv. GOETHE jahrbuch Frankf. a/M. 1893 deel XIV, p. 171 vv.

26) HEYFELDER p. 393 v.

27) HEYFELDER p. 388 v.

28) COHN „Das Kantische Element in GOETHES Weltanschauung", in de „Kantstudien" deel X Berlin 1910 p. 286 vv. vgl., verder voor het historische: Vorländer, „Kant, SCHILLER, GOETHE" Leipzig 1907.

29) SIMMEL, „KANT und GOETHE" („die Kultur" herausgeg. von C. GURLITT Berlin z.j.) p. 35.

30) Weimarer uitgave II, 11, 74.

31) vgl. CHAMBERLAIN l.c. p. 608 vv.

32) COTTA deel IV, p. 195.

33) Gesprek van 13 Februari 1829.

DE GEDACHTE ALS GEESTELIJK LEVENSCENTRUM

DOOR

G. J. D. C. STEMPELS.

Plantaardige gewassen zijn zonder geslachtsdrift. Voor hun bevruchting wordt gezorgd ; zij geschiedt huns ondanks. Geslachtsdrift treedt eerst op bij het niet aan een bepaalde plaats gebonden, zich bewegend dierlijk levend, welks bestendiging wordt verzekerd door de sexualiteit van het individu.

Het vrouwdier heeft een verlangen om bevrucht te worden, het mandier een drang om te bevruchten. En bij de hoogere diersoorten zijn dit verlangen en deze drang niet uiting van eene individueel lichamelijke sexualiteit zonder meer, doch van eene waarmede zinnelijke voorkeur voor een bepaald exemplaar van het type samengaat. Het leven der hoogere diersoorten stijgt boven de sexualiteit uit, – toont in zinnelijkheid begin van zieleleven.

Blijft dit zieleleven bij het in de vrije natuur verkeerend dier nauw aan de lichamelijkheid verbonden, – bij het in den kring van het menschelijk leven opgenomen dier, met name het huisdier, treedt het ook los daarvan op.

De hond b.v. is trouw aan zijn meester. Maar dergelijk zieleleven blijft uitmiddelpuntig, onbewust of instinctief; voor zoover het wordt geleid geschiedt dit door de macht van een daarbuiten gelegen, meer bewúst leven: dat van den mensch. In het verkeer van huisdier en mensch is het de laatste die het dierlijk zieleleven betoomt en richt, doordat hij eigen en anderer zieleleven zoo al niet volkomen, dan toch voor een goed deel begríjpt. Het door de zinnelijkheid gevoede, buiten zich zelf zijnde en daardoor chaotisch dierlijk zieleleven komt in den mensch tot een hooger ontwikkelingsstadium; in hém wordt het geordend door middel van het verstand, en zóó maakt het eerst het eigenlijk zieleleven uit.

Dit zieleleven blijft, hoe hoog ook opgevoerd, afhankelijk en betrekkelijk. Ontsproten uit de zinnelijkheid, is het de laatste phase van een natuurlijken groei, waarin de natuur, in welke mate ook verijld, haren aard kwalijk miskennen laat. Het eigenlijk zieleleven heeft bewustzijn van zijn zielstoestanden, maar als niet wortelend in zich zelf voelt het zich in die toestanden onvrij. Het is een veelheid van zich onderling beïnvloedende gewaarwordingen, die met de bijzondere gesteldheid eener bepaalde lichamelijkheid samenhangen, en op den grondslag dier gesteldheid onophoudelijk in elkander vervloeien of overgaan. Het zieleleven, schijnbaar soms een wereld op zich zelf, is in de kern causaliteitsverschijnsel; het is gedetermineerd.

Toch huist in het zieleleven een kracht of macht welke boven dat gedetermineerd-zijn uit wil gaan; de onvrede der afhankelijkheid leidt in den boezem van het zieleleven tot verzet. Het beheerscht-worden doet den drang ontstaan te heerschen, wat meer is dan verstandelijk ordenen, wijl heerschen organiseeren, scheppen beduidt, en wijst op eene macht die haar kunnen aan zich zelve ontleent en daarom autonoom, vrij moet zijn.

Een autonome, vrije macht is uiteraard de eenige volstrekte macht. Die macht beheerscht, als in zich zelf vrij en door niets anders bewogen, derhalve ook het leven

der ziel en alle lager natuurlijk leven. Het zieleleven ontwikkelde zich uit de zinnelijkheid, welke als verruimde sexualiteit voortvloeide uit bepaalde gesteldheden van lichamelijkheid. In al deze levensphasen werkt alzoo dezelfde macht, zich in de opvolging dier phasen tevens uitend als macht der continuïteit.

Ontkiemt nu in het zieleleven bewustheid van de vrije macht die zoowel zíjn leven als élk natuurlijk leven beheerscht, dan is dáármede een onbegrensd leven ontsloten, dat, als niet-natuurlijk, geestelijk te noemen valt. In dezen zin is zuiver geestelijk leven vervuld zijn van –, gedragen worden door de bewustheid der onbeperkt geestelijke macht : de kern en voortbeweegster van alle Zijn. Het is de Gedachte der schepping, het centrum van den vormloozen scheppingsdrang. Op dit denkhoogtepunt wordt niet verstandelijk gedacht óver iets, naar aanleiding ván iets of met vooruitzicht óp iets, doch rust en heerscht de Gedachte vrij van alle relatie in zich zelve.

De terugslag dezer vormlooze, in zich zelf blijvende of immanente Gedachte op het eigenlijk zieleleven — dat voorbijgestreefd werd maar niet geëlimineerd — wordt ervaren als blijdschap, vreugd. Het zieleleven, of anders gezegd de ziel, spiegelt de vrije Gedachte, die de gedachte der vrijheid of de Vrijheid is, en gevoelt zich daardoor niet langer bezwaard. In wezen blijft zij beperkt en bepaald, doch deze beperking en bepaling worden in de spiegeling der Vrijheid zonder druk — als waren zij opgeheven — aanvaard. Zoo heeft de ziel het geestelijk leven en bezit zij dit toch ook weer niet : zij geníet van de Vrijheid zonder nochtans vrij te zíjn.

De immanente Gedachte, die aldus de ziel verlicht, blijft intusschen wat Zij is : centrum der onbeperkt geestelijke macht, die de voortbeweegster is van alle Zijn. In zoover de ziel Haar spiegelend geniet, geraakt zij dus tevens van scheppingsdrang vervuld. In de ziel ontstaat derhalve de drang tot scheppen, tot uitstorting, – het streven om innerlijken inhoud uiterlijken vorm te geven. De door de vormlooze, in zich zelf blijvende of immanente

Gedachte in de ziel opgewekte uitstorting leidt aldus tot uitdrukkingen of gelijkenissen dier Gedachte zelve.

Deze uitdrukkingen verschillen naar gelang de spiegeling der Vrijheid meer of minder helder is; of van het standpunt der ziel uit beschouwd: naar gelang van de wijze waarop de ziel zich tot de immanente Gedachte verhoudt. Drie hoofdvormen van geestelijk leven blijken mogelijk: die waarbij uitsluitend de Gedachte –, die waarbij mét de Gedachte de zinnelijkheid –, en die waarbij mét de Gedachte het sexueele zich uit.

Blijft de ziel bij het zich uitstorten nauw aan de immanente Gedachte verbonden, zoodat deze haar beweging ongerept beheerscht, dan zal het op dezen grondslag geschapene den helderen stempel der Gedachte dragen. Er zal een gedáchtengeheel worden gevormd, waarin de spiegeling der ziel in de Vrijheid op klare wijze tot uiting komt of wordt ontvouwd. Zoodoende zal deze uitdrukking, ondanks de begrensdheid welke haar als vorm eigen is, het karakter van algemeene geldigheid, van objectiviteit vertoonen, en van haar een bovenpersoonlijke, verheffend-rustige werking uitgaan.

Een menschelijke gesteldheid als voor scheppingen als deze wordt vereischt vooronderstelt echter een intensiteit en spanningskracht van zieleleven, welke uiteraard lang niet altijd en verre van algemeen worden aangetroffen. Het eigenlijk zieleleven immers is de laatste phase van een natuurlijken groei, waarin de natuur, in welke mate ook verijld, haren aard kwalijk miskennen laat. Het wortelt in de zinnelijkheid, zooals zij zich door de bijzondere gesteldheid eener bepaalde lichamelijkheid uit, en deze laat niet af op de ziel in te werken, haar te beïnvloeden.

Zoo zal dan veelal de zich uitstortende ziel, behalve door de immanente Gedachte, tevens — in meer of minder verfijnde modificaties — door de zinnelijkheid worden gevoed en bestierd. Niet een onvermengd gedachtengeheel zal worden gevormd, maar een gelijkenis waarin de spiegeling der ziel vermengd, befloerst, vertroebeld

verschijnt. Er zal, anders gezegd, een vorm der immanente Gedachte ontstaan waarin die Gedachte zich dieper verschuilt, zoodat het totstandgebrachte wel eens dieper lijkt dan het is.

Een dergelijke vorm of uitdrukking der Gedachte blijkt dus, ofschoon met de Vrijheid samenhangend, tegelijk min of meer middellijk vastgeklonken aan een gedetermineerd persoonlijk zieleleven. Zij zal derhalve naast objectiefs, subjectiefs aan den dag brengen, opwekken. In zich zal zij niet den waarborg bezitten van algemeen geldend te zijn ; zij zal in het bijzonder tot dezen en genen, niet tot allen gelijkelijk kunnen spreken. Het persoonlijke ervan, hoezeer zielsverwanten aanleiding gevend tot hartelijke instemming, warm enthousiasme, of zelfs mystische extase, zal van de zijde van anders aangelegden koeler bejegening ondergaan, en inzonderheid als meer of minder streelend, belangwekkend, of gezichtsverruimend verschijnsel op bepaald plan worden gewaardeerd.

Is dus de door de zinnelijkheid beïnvloede uitdrukking der immanente Gedachte essentieel van minder omvâming dan de daarvan verschoond gebleven zielsuitstorting, geringer nog van omvatting zal de Gedachte-vertolking wezen waarbij de sexualiteit zich gelden laat. Het sexueele toch is gebonden aan eene individueele lichamelijkheid, welke als feitelijke beperktheid aanvulling van een andere lichamelijkheid verwacht.

Die afhankelijke, individueele trek stempelt de door de sexualiteit beïnvloede zielsuitstorting inzonderheid tot uiting van subjectieve geldigheid. Het overbrengen en opvangen van dezen vorm der immanente Gedachte is zaak van den enkele, al voltrekt zich dit proces in anderen zin zoo goed als algemeen. De Vrijheid wordt daarbij beleefd op stellig gebonden wijze, zoodat vreugde en ootmoed, teerheid en scherts in elkander vervloeien of overgaan.

Verzwakken deze gewaarwordingen of gaan zij te loor, zoo beduidt dit verduistering –, terugwijking van de immanente Gedachte. De met sexualiteit samengaande

zielsuitstorting houdt dan op uitstorting der ziel te zijn. Zij wordt een uiting van sexualiteit zonder meer, zweemend naar die van het uitmiddelpuntig, on-geestelijk dierlijk leven, – dan wel gelijkend op de bevruchting van het plantaardig gewas, welke onopzettelijk, zijns ondanks geschiedt.

KUBISME, EXPRESSIONISME EN FUTURISME

DOOR

Dr. A. PIT.

Na mijne pogingen om de verschijnselen op het gebied der beeldende kunsten gedurende de negentiende eeuw in historisch verband te zien, heb ik geen weerstand kunnen bieden aan de verleiding ook de laatste beweging in mijne beschouwing op te nemen. De weerzin van het publiek tegen de uitingen der kubisten, expressionisten en futuristen prikkelde mijne nieuwsgierigheid. Veel meer nog dan het geval was met de impressionisten heeft het streven van het volgende geslacht sympathie moeten derven, zelfs de verontwaardiging bleef ditmaal uit, men haalde de schouders op en vrijwel algemeen zweeg de kritiek. Geen wonder, het impressionistische schilderij had nog eenige analogie met de kunst der meesters welke men had leeren bewonderen. Het gezag van een Eugène Delacroix bood in zekeren zin bescherming, de kunst van een Millet, van een Daumier liet hier en daar reeds eigenschappen zien waarvan de consequenties regelrecht tot de visie der nieuwe richting voerden. Maar wat kubisten, expressionisten en futuristen maakten was zoo afwijkend van alles wat in de wereld te kijk was geweest, dat de nauwelijks in evenwicht herstelde toeschou-

wer ditmaal alle medegevoel weigerde. Gelijk gezegd er was zelfs geen schandaal, vrij wel eenstemmig werd uitgemaakt, dat men met krankzinnigen had te doen. Dat oordeel heeft zich natuurlijk gewijzigd. Zoo er al abnormale verschijnselen waren, die verschijnselen kwamen zoo regelmatig en zoo veelvuldig in alle groote kunstcentra voor, dat men zich wel moest afvragen of zij dan ook niet uitingen waren waartoe het kunstzinnig zien en voelen komen moesten. En dit bleek het geval te zijn. De nieuwe manier van de dingen aan te kijken was niet alleen het gemeen goed van een troepje artisten, langzamerhand werden ook nieuwsgierigen, belangstellenden, bewonderaars gewonnen. Er vormde zich een kritiek, reproducties met of zonder commentaar zagen het licht.

De kunst die vóór eenige jaren nog als een ziekteverschijnsel werd uitgekreten, zal menigeen thans reeds als iets merkwaardigs aanmerken, en in elk geval mag de historicus haar niet meer ongekend laten. Wat mij betreft, ofschoon ik nog maar zelden tot overgegeven bewondering kon komen, mij troffen toch zooveel kwaliteiten, vooral door de overtuiging waarmede zij uitdrukking hadden gevonden in schilderij en beeldhouwwerk, dat mijn aandacht werd gevangen en ik niet kon rusten alvorens ik de nieuwe kunst had begrepen in logisch verband met die welke er aan vooraf was gegaan. Het onderzoek werd beloond met een juister waardeeren ook van dat vooraf gaande, wijl het eerst zijn volle beteekenis kreeg in de latere consequenties. En waar het ten opzichte van de nieuwste richtingen nog altijd onzeker blijft of zij momenten zullen blijken te zijn van eene voortwerkende gedachte, dan wel afsluiting van eene doodloopende beweging, van eene tijdelijke afdwaling, zij zijn toch zoo rijk aan mogelijke oplossingen van eeuwen-oude problemen, dat de tijd aan haar studie gegeven, naar ik meen, een vruchtbare is.

Ten slotte heeft zich de overtuiging gevestigd, dat wat in den beginne een gewarrel van zonderlinge pogingen leek, inderdaad een zeldzamen bloei vertoont van het

scheppend vernuft, dat ook hier anarchie alleenlijk bestaat in het brein van hen die niet tot het begrip van de dingen zijn gekomen.

Men is het er over eens in de opvattingen van den schilder PAUL CÉZANNE den onmiddellijken aanloop te moeten zien tot den laatsten ommekeer op kunstzinnig gebied. CÉZANNE zelf had echter allerminst zoo spoedig dien ommekeer verwacht. Omdat hij leed onder de vervreemding van het publiek en er de schuld van gaf aan de artisten dien hij een al te sterk objectivisme, en daardoor gebrek aan stijl verweet, beschouwde hij zijn eigen kunst als een heilzame, noodige reactie op het impressionisme en was het zijn liefste denkbeeld van dat impressionisme te maken : „Quelque chose de solide et de durable comme l'art des musées".

Wat was er gebeurd ? In den drang zich voor goed los te maken van de traditie, de natuur wederom onbevangen aan te zien, waren CLAUDE MONET en de zijnen gedreven tot het vlugge, onmiddellijke teruggeven van de ontvangen indrukken, waarbij uitsluitend op de belangrijkste verschijningsvormen, op kleurwaarde en lichtsterkte het accent werd gelegd, zoo treffend, dat den toeschouwer het overige werd gesuggereerd. De natuur werd vereenvoudigd, besnoeid, ten einde de afbeelding van het oogenblikkelijke mogelijk te maken. Was het tot dusver het doel van den kunstenaar geweest zich boven het tijdelijke te verheffen, uit het eeuwig wisselende en vervloeiende iets blijvends te scheppen, met erkenning van het stoffelijke tegenover zich in totaliteits-gevoel zich zelf te vinden, den impressionist was de totaliteits-bestreving vreemd. Hij componeerde niet en in zijn eenzijdig verlangen het voorbijgaande te vangen, werd het zakelijke opgeofferd aan het lichtende van de kleur. De daad van eigen subject bleef achterwege. Toen zijn taak, het verjongen, het verfrisschen van het palet beëindigd was, wreekte zich dan ook de innerlijke onvolmaaktheid van zijn scheppend verlangen. De abstractie van het objectieve zocht weer naar het moment

van het subjectieve. MONET als de pantheist onderging de natuur, CEZANNE gebruikte de natuur als motief voor eigen visie. Maar die visie was eene intellectueele waarbij de eischen van de techniek een even groote rol hadden gespeeld als het spontaan gevoel. Wat CEZANNE zoo gaarne gewild had, begrepen te worden door den tijdgenoot, aan zijn tijd wederom den stijl van een gemeenschaps-kunst te geven, kwam daardoor niet in vervulling. Het intellectualisme, waarvan hij zich zeker niet bewust was, dat hij zeker zou hebben verfoeid, omdat het zijn liefste wenschen weerstreefde, het liet ook het volgend geslacht niet los, om dan echter naar waarde geschat en genoten te worden. In dat licht moeten wij, naar ik meen, alle nieuwe kunstuitingen leeren begrijpen.

Het is kenmerkend voor de kunst van CEZANNE, dat hij het schilderij in de eerste plaats beschouwde als eene vlakversiering die op zich zelve moest behagen, ook buiten de herinnering aan het geziene en genotene in de natuur welke het kon opwekken. Hij bedoelde eene samenwerking van kleurvlekken waardoor de zinnen van den toeschouwer gestreeld werden, zooals zij door een fraai geweven tapijt gestreeld zouden kunnen worden. Alle deelen van de schilderij moesten evenwichtig tegenover elkaar staan. De blauwe of grauwe lucht boven een landschap mocht niet van geringer kleur- of toonwaarde zijn dan de rotsen, of de boomen, of het water er onder. Een strakken onbewolkten hemel componeerde hij met evenveel zorg in een scala van blauw als hij een terrein liet werken door de schakeeringen van de grondgesteldheid. In zijn beste stukken vermocht hij hierdoor een tot dusver ongeëvenaard gevoel van ruimte te geven. Bewust of onbewust wist hij, dat ons zien door eigen beweging relief en diepte brengt, ook in hetgeen als vlakversiering bedoeld is. De eene kleurvlek wijkt of springt naar voren, wanneer zij naast eene andere van meerdere of mindere intensiteit komt te staan. Met een lijnen-spel is hetzelfde het geval. De toeschouwer

schept zelf ruimte in het vlakke doek, ook al zou een wetenschappelijke perspectief er niet naar gestreefd hebben.

Van de voorwerpen zag CEZANNE de kleuren onder drie voorwaarden: naarmate zij vol belicht werden, door een reflex waren beïnvloed, of in schaduw stonden. Zoo kon hij een samenspel van kleurvakken verkrijgen welke hem er toe schijnt gebracht te hebben, ook de vormen der dingen te vereenvoudigen tot bepaalde hoofdlichamen, als de bol, de kegel, de cylinder. Dat hierdoor de luchtpartij, welke een dergelijk samenstel van lichamen niet vertoonde, in beteekenis moest verliezen en het evenwicht van de compositie verstoren, schijnt hem niet gehinderd te hebben. Toch was dit te verwachten en de inconsequentie moet, naar het mij voorkomt, er toe medegewerkt hebben, dat de na hem komende kubisten zich ook het ruimtelijke van de lucht kubisch dachten en uitdrukten. Zuiver uit de techniek, die bij CEZANNE een zoo voorname rol heeft gespeeld, laat zich verklaren de verandering in de opvatting van de ruimte welke, toegepast op het kunstwerk de meesten onzer zoozeer verbijsterd heeft.

Het is gewenscht zich er hier eens rekenschap van te geven, dat in den loop der tijden het weergeven van de ruimte in het kunstwerk zich steeds heeft gewijzigd [1]).

Begrijpen wij de ruimte als een vorm van ons aanschouwen, als een naam voor de continuïteit van ons denken, dan ligt dat zich wijzigen in de rede; het hangt ten nauwste samen met onze verhouding tot de dingen en met onze opvatting van de verhouding der dingen onderling. De Egyptenaar laat in zijn kunst de vormen zien alsof hij die door tasten had waargenomen. Voor hem bepaalt zich blijkbaar het ruimtegevoel tot het volume der lichamen, die hij dan ook steeds op zich zelf staand afbeeldt. De kunstenaar ziet nog geen collectiviteit,

1) Zie voor de klassieke oudheid de studie van ALOÏS RIEGL: Die Spät Römische Kunst-Industrie.

maar slechts een som van dingen welke hoogstens mechanischen samenhang vertoonen. Van lijn-perspectief is nauwelijks sprake, allerminst van lucht-perspectief. De Grieken, de teekeningen op hun vazen en hun basreliefs geven de bewijzen, willen allengs ook diepte weergeven, toch blijft hun waarneming bij uitnemendheid tactisch. Het werken met optische effecten, het schilderachtige in de beeldhouwkunst begint zich in de Hellenistische kunst te ontwikkelen. Pompejaansche schilderingen toonen dat de luchtperspectief gevoeld werd en in den keizerstijd geven ook de beeldhouwers blijk, dat zij de vormen collectief optisch begrijpen. Met de Christelijke tijden wint deze opvatting het meer en meer van de tactische. Door de overdrijving van het relief worden sterke contrasten van licht en schaduw verkregen, de effecten der draperieën werden dikwijls alleenlijk uitgedrukt door diepe groeven. De plastische vormen verliezen in zuiverheid, in tactische waarheid, en hierom spreekt men dan dikwijls van decadentie, vergetende, dat tevens de dingen niet meer als buiten elkaar worden begrepen, met andere woorden, dat het ruimtegevoel zich niet meer bepaalt tot de dingen individueel genomen, maar dat eene collectiviteit, een samenhang van vormen wordt verondersteld in eene ruimte die ze alle omvat. Om duidelijk te zijn : op vele Christelijke sarkofagen zijn figuren op een tweede plan aangebracht die door lager relief en door de meer vage behandeling der vormen naar de diepte wijken, terwijl het grondvlak geheel aan onze waarneming ontsnapt door de krachtige schaduwen. Men ziet de figuren niet meer in twee afmetingen tegen een vlak, zooals altijd het geval is met de klassieke bas-reliefs, maar men voelt ze kubisch vrij in de ruimte, al is die ruimte dan nog niet als zoodanig bepaald. De compositie wordt beheerscht niet meer door een lijnen-rhythme, maar door een rhythme van licht en donker ; ook wat zich tusschen de figuren bevindt werkt mee in het effect van het geheel.

In de vroeg Christelijke schilderingen en miniaturen is dikwijls hetzelfde het geval. De onderlinge samenhang, de geestelijke band der dingen, waardoor het inboeten aan individueele aesthetische waarde gewettigd wordt, is voorzeker in de eerste eeuwen nog zeer zwak, maar het streven heeft zich niettemin geopenbaard als het essentieele onderscheid tusschen anti eke en moderne wereld en zal steeds doordringender worden. Men zoude naar dat kriterium de geschiedenis van de Christelijke kunst kunnen uiteen zetten. De dingen gezamenlijk te voelen en te zien beteekent, dat het tactische waarnemen voor goed heeft plaats gemaakt voor het optische waarnemen, beteekent tevens eene wijziging in het ruimtegevoel van den kunstenaar.

Het zou mij te ver voeren hier in bijzonderheden de ontwikkeling van het ruimtegevoel in de middeleeuwen na te gaan. In het algemeen kan getuigd worden, dat de laat-Romeinsche, de vroeg-Christelijke opvatting, die zich in de Byzantijnsche kunst handhaaft, werd gevolgd. Ook de groote monumentale composities aan de kerkportalen in de 12e, 13e en 14e eeuw zijn als éénheden begrepen, maar de ruimte waarin zij gezien worden is nog niet afgebakend. Het zelfde geldt voor de geschilderde voorstellingen. Eerst het synthetische kijken van de 14e eeuw krijgt de behoefte de voorstelling in eene ruimte af te sluiten, dat wil zeggen : de compositie niet alleen als eene optische éénheid te laten gelden, zonder meer, maar ook bij het zich rekenschap geven van de plaats der dingen, bij het opnemen van de rol die elk ten opzichte van de andere vervult, bij die verrichting van de waarneming ten slotte tot een rust te willen komen welke alleen door de begrensdheid, door de gesteldheid van de ruimte bezorgd kan worden.

Ruimte is een naam voor de continuïteit van ons denken, met den drang tot gesteldheid te komen, dit in tegenstelling met den tijd waar het zich opheffen der momenten zich uitsluitend laat gelden. In het ruimtelijke denken zit een conflict van het stellen en het wederopheffen.

Van ons ruimelijke denken worden wij bewust doordat de continuïteit er van steeds wordt tegengewerkt. Bij het aanschouwen van een kunstwerk willen wij dus wel eene doorgaande beweging van ons denken, dus een éénheid van aandoening en geen verbrokkeling, maar wij moeten ons van die beweging bewust worden aan de momenten van stremming, en ten slotte willen wij de gesteldheid der afgeslotenheid. De scheppende activiteit van den kunstenaar, die ook in zekere mate van den toeschouwer gevraagd wordt, verlangt tot rust te komen. Dit verlangen beheerschte de problemen welke van de vijftiende eeuw af de kunstenaar zoekt op te lossen. De moeilijkheid welke zich in hoofdzaak voordoet is deze, dat wij de ruimte gewaar worden aan de dingen, dat de continuïteit van ons kijken als het ware telkens weerstreefd moet worden door de dingen die het ontmoet, maar dat wij toch moeten geprikkeld blijven tot verder kijken, om eindelijk de geheele voorstelling in ons op te nemen en dan te bevinden dat ons actief verlangen is gestild. Is dit het geval dan spreken wij van eene geslotene synthetische compositie. De 15e eeuw heeft die compositie gegeven; wij herinneren ons het werk van MASACCIO, de bas-reliefs van DONATELLO, DELLA QUERCIA streeft er naar zonder het altijd te bereiken, GHIBERTI, doordrongen van de antieken, is er nooit toe gekomen. De 16e eeuw die over het algemeen analyseerend denkt, legt meestal te zeer het accent op de onderdeelen, stremt te zeer de activiteit van ons waarnemen, stelt rustpunten, verbrokkelt daardoor de ruimte of verdeelt haar naar de diepte in opéénvolgende lagen, gescheiden door coulissen. De 17e eeuw is overwegend synthetiseerend, sommige meesters van de Hollandsche school hebben het probleem bijzonder helder voor oogen gehad en met virtuositeit de grootste moeilijkheden opgelost. De Delftsche VERMEER houdt de aandacht van den toeschouwer gaande, voert hem geleidelijk van voorgrond naar achtergrond en zorgt er voor dien af te sluiten. En hij weet, dat deze afsluiting alleen kan geschieden door een vlak waarop de acciden-

ten voldoende spreken om te kunnen worden waargenomen. Zijn witte muur krijgt realiteit door de bijzonderheden, hoe klein ook, welke er op zijn aangebracht : een vlek, een barst, een spijker. Om dit te beseffen brenge men zich een tegenovergesteld geval bijv. zijn meisjesportret in het Mauritshuis in de herinnering waar de kop tegen een achtergrond uitkomt die niet als ruimte-afsluitend vlak werkt, maar als onverschillige toonwaarde. Hier was het zijn bedoeling zijn ruimte-bemoeiïng te bepalen tot het volume van den kop, hij ging hier te werk zooals een schilder in de klassieke oudheid gedaan zou hebben, de achtergrond biedt niets waardoor de beweging van onze waarneming wordt tot staan gebracht, de achtergrond mist gesteldheid en laat zich in dit geval als ruimtebepaling dan ook geenszins gelden. Van alle Hollanders, misschien wel van alle 17e eeuwers is JOHANNES VERMEER degeen die zijn ruimte-gevoel het zuiverst weet uit te drukken, die nooit moeilijkheden met behulp van clair-obscur wegmoffelt en dan onstoffelijk wordt. De dingen wijken door de toonwaarde waarin zij door hem geschilderd worden: de realiteit komt altijd klaar bij hem tot haar recht.

In de 18e eeuw is het TIEPOLO die in dit opzicht het belangrijkst is, bij wien wij dan het accent meer op de kleurwaarde dan op de toonwaarde gelegd voelen en een nog klankvoller palet vinden. GOYA en MANET openbaren dezelfde neigingen. Bij de Fransche impressionisten zien wij de vlakke kleurtoetsen van MANET onder den invloed van het licht in beweging komen, de kleur nog zuiverder worden en, nog sterker dan bij de voorgangers, het wijken van het in de ruimte verwijderde uitsluitend door kleurwerking als illusie opgeroepen. Over het voelen van CEZANNE ten opzichte van het ruimte-probleem heb ik reeds gesproken : aan de lucht boven het landschap gaf hij, meer dan eenig schilder het gedaan had, beteekenis ; meer dan ooit te voren werd onze aandacht er door geboeid, zoodat zij waarlijk als eene afsluiting van de gedachte ruimte fungeerde.

Wat wij tot dusver hebben ontmoet, was de bedoeling van den kunstenaar ons kijken te leiden over het doek, zoodat ons het gevoel werd medegedeeld van een doorgaande ervaring die eindelijk haar rust vond in het besef van beslotenheid. Lag de beteekenis van het geheel in de onderscheidenheid der bijzonderheden, omgekeerd werkten de bijzonderheden collectief samen tot het bestaan van het geheel. De bezigheid van ons kijken bewerkte een éénheids-sensatie. Maar wij hebben ook gezien, dat Cezanne in zijn verlangen tot technische vereenvoudiging, in zijn reactie tegen het onrustige licht-trillende van de impressionisten, tot een samenstel van kubische grondvormen was gekomen, systeem dat zijn onmiddellijke opvolgers ook hadden toegepast op het uitspansel. Werden in den beginne die grondvormen nog slechts zeer vaag aangegeven, lieten de kunstenaars ze meer gevoelen dan wel tastbaar zien, de tweede stap bleef niet uit, en men gaf weldra eene veelheid van lichamen, van ruimtelijke verschijningen, waaruit de toeschouwer dan zelf de éénheid moest zoeken te herstellen. Ongemerkt was het synthetische kijken overgegaan in een analytisch kijken dat de eenheid in veelheid uiteen had doen vallen. Bij wijlen werd de continuïteit van het ruimtelijke denken afdoende verstoord door de eindeloosheid van gevallen welke zich opdrongen.

Wij hebben begrepen, dat de dingen meedoen om ons van ons ruimtelijk denken bewust te laten worden, maar tevens dat de ruimtegedachte zich bepalende tot het ding eene verenging beteekent van dat denken. Men was in zekeren zin tot de antieke opvatting terug gekeerd.

De analyse ging nog verder. Het ding begrepen als gesteldheid van ruimte werd nu op zijn beurt uit elkaar gehaald. De Spaansche kunstenaar Picasso beweegt zich om het ding, beziet het van alle kanten, ontvangt indrukken van schoonheid en gaat die dan in beeld brengen. Werd hij getroffen door een relief, hij laat het in drie afmetingen zien als zich verheffend op het vlak van zijn doek, werd hij aangedaan door een kleur, door het eigenaardige van een stof, hij brengt

een kleur-vlek, een stoffelijkheid aan in een vlakken vorm, zooals die in zijn compositie het best past, compositie welke als een ornament zonder verdere beteekenis zich voordoet, of gelijkenis vertoont met de werkteekening van een architect waarop de verschillende aanzichten over elkaar zijn geteekend; kortom de indrukken welke hij in het geheugen bewaarde, na het zich verplaatsen ten einde de eigenschappen van het ding te analyzeeren, brengt hij in beeld, speculeerende op de gelijke gestemdheid van den toeschouwer om zijn subjectieve aandoeningen te deelen. Want wij hebben met een nieuw verschijnsel te doen. Was voorheen de analyse het gevolg van eene begeerte tot meerdere objectieve waarneming, hier, bij het uiteenlegging van het ding in zijn verschillende aspecten, bij het waardeeren van zijn eigenschappen, wil de kubist uitdrukking geven aan hetgeen hem persoonlijk als schoon of kenmerkend trof, met veronachtzaming van het minderwaardige dat door zijn geheugen was geëlimineerd. Hierin tevens verschilt hij van de impressionisten. Ook deze verwaarloosden bijzonderheden, maar zij deden dat in het verlangen de waarheid van het objectieve te dienen. De kunst der kubisten is daarentegen bij uitnemendheid subjectief.

Het impressionisme van MONET en de zijnen bracht ons de kunst van CEZANNE en het kubisme; het droeg ook den kiem tot ander streven. Wat de impressionist in de natuur had gezocht was niet het heuvelland of de wijde vlakte, de boschstreek of de rivier, niet het landschap in zijn stemmingen had hij lief en ook viel de keuze niet op het welgevormde van boomgroep of terrein, het ging om meer abstracte dingen. Reeds MILLET had, met het ontwikkelen van zijn kunst, allengs zijn onderwerpen vereenvoudigd; een stuk land met een lucht er boven was voldoende om zijn heimwee naar wijdte en atmosfeer te beelden. Den impressionist was het te doen geweest om het leven der vormen en der kleuren zooals zij trilden en tintelden in het licht. Hij behoefde slechts naar buiten te kijken om een onderwerp te vinden voor

zijn schilderij ; niet *wat* hij zag, maar *hoe* hij zag had voor hem beteekenis. Deze zin voor het abstracte prikkelde tot verder gaan, tot het verlangen van dat lichtende en tintelende wederom het abstracte schoone, als een macht op zich zelf in beeld te brengen. De expressionist wil niet de objecten, waardoor hij de schoonheidsaandoening ontving afbeelden, hij wil niet de zichbare eigenschappen, bij voorbeeld van een bloem, laten zien : den vorm der bladen, het vleezige, of dunne, het gladde, of gekreukelde van de textuur, de houding op den stengel, eigenschappen die alle te zamen ons ten opzichte van de bloem een gevoel van lust geven, de expressionist streeft er naar onmiddellijk, buiten alle vorm- of stofuitdrukking, het schoone te geven, als een ding op zich zelf, als een transcendentaal object dat, als het wezen van de schoonheid in ons de aandoening opwekt. Ten slotte wil hij door een enkele kleurvlek beelden het schoone van een bloem, door een compositie van vlekken en lijnen ons de ontroering laten zien welke hij door zijn omgeving op bepaalde oogenblikken mocht ondergaan. Wat de musicus doet met de geluiden der instrumenten wil hij bereiken met kleuren en lijnen. Hij is even subjectief als de musicus en wil ook niet anders zijn.

Hoe men hierover moge denken, het ernstig verlangen dat langzamerhand alle overblijfselen der traditioneele naturalistische afbeelding verwierp, heeft menig fijnvoelend kunstnaar er toe gebracht in uiterste spanning wonderschoone kleuren-harmoniën of lijnen-combinaties te verkrijgen die op zelve, buiten alle verdere beteekenis, ook anderen een lust kunnen zijn. Nooit te voren heeft zoozeer geheel het verlangen van den kunstenaar zich gericht op enkelvoudige gevoelsuiting. Men zou echter kunnen vragen, liever nog de expressionist zou zich zelf in consequentie den eisch kunnen stellen, zoo hij meent waarlijk het schoone van de bloem in beeld gebracht te hebben, verder te gaan en van dat schoone beeld wederom de essentie te geven en zoo in het eindelooze. Kan het niet zijn, dat al te zeer verzuimd werd rekening te

houden met den belangrijken factor bij elke aesthetische gewaarwording, namelijk de geestelijke werkzaamheid, het in zekeren zin scheppend optreden van het aanschouwend subject? Dat subject wil zelf uit de eigenschappen van het ding datgeen lezen wat hem behaagt en die veelheid van aandoeningen brengende bezigheid bezorgt hem het aesthetisch genot. De geest wil geboeid worden. Ligt hierin ook niet de reden waarom het ons niet mogelijk is zeer eenvoudige voorwerpen, een wit marmeren of wit porceleinen vaas, al is die nog zoo sierlijk van vorm, lang aan te zien zonder een gevoel van onrust, van onlust te ervaren. Zoo vergaat het ons ook voor een consequent opgevoerd expressionistisch kunstwerk. Het verlangen dat het onbevredigd laat, loopt uit op eene verlegenheid. Men wenscht het abstracte niet onmiddellijk in iets voorvoorhanden te vinden, men kan het zich nooit verzakelijkt denken. Een ieder moet het veroveren door eigen bewustwording aan realiteiten. De schilder of beeldhouwer zal door zijn werk dat proces bij een ander opwekken; vraagt hij om bewondering zonder meer, dan leidt zijn werk veeleer tot verdooving. Het intellectualisme richtte zich ten slotte tegen zich zelf.

Aan den eisch van den toeschouwer, ook zelf scheppend werkzaam te zijn, wordt tegemoet gekomen door de theorieën van het futurisme. Ten opzichte van het in de ruimte waargenomene komt het mij voor, dat de futurist vrijwel eender gestemd is als de kubist, hij voert echter een nieuwen factor in, dien van den tijd. In aanleg vinden wij dat reeds bij PICASSO die zich om zijn voorwerp beweegt, wanneer hij zijn indrukken verzamelt, thans echter wordt het veld van waarneming aanzienlijk uitgebreid. De schilder komt bij voorbeeld uit zijn slaapkamer, gaat door zijn zitkamer, treedt op het balcon en kijkt naar buiten in de straat. Dit gebeuren wil hij in beeld brengen.

Het probleem is alweer niet nieuw, wij vinden het in de Oudheid gesteld en verwezenlijkt. Denken wij slechts aan de zuil van TRAJANUS, aan vele Christelijke sarko-

fagen. Maar daar gaf de beeldhouwer toch eigenlijk eene serie van voorstellingen al grijpen zij soms in elkaar, al is er schijnbaar continuïteit. Ik noem dan ook deze voorbeelden alleen om aan te toonen, dat het verlangen van den beeldenden kunstenaar om eene continuïteit van gebeuren weer te geven ons niet mag verwonderen ; in de rede blijkt het te liggen.

De futurist, in tegenstelling met den man uit de Oudheid, wil de éénheid der voorstelling behouden en oogenschijnlijk slaagt hij er in door dat hij de beslotenheid van het ruimtelijke uit elkaar legt. Wat Picasso met één enkel voorwerp deed, doet hij met eene verscheidenheid van voorwerpen. Ik herinner mij Le Fauconniers „Jager" of „kooplieden door beren aangevallen" en dan zoude ik, wederom, ter verduidelijking, de vergelijking willen maken met de werkteekening van den architect. De beweging wordt daarbij meestal bovendien nog uitgedrukt door de sensatie te beelden welke het verschijnsel van de parallax op ons maakt ; de uiteengelegde vormen schuiven over en door elkaar en worden, omdat zij toch beurtelings volledig gezien werden, en ook gezien willen blijven, als doorzichtig voorgesteld. Een ander maal worden zij herhaald omdat de kunstenaar ze als belangrijk wil accentueeren en ze bij de beweging op verschillende plaatsen worden gezien. Immers, men vergete het niet, niet alleen de kunstenaar beweegt zich en noodigt den toeschouwer tot medebewegen uit, maar ook sommige dingen rondom hem bewegen zich. Vooral in de beeldhouwkunst worden vormen geforceerd welke, in beweging gezien, het meest spreken en ze worden dan in combinatie gebracht met hoofdvormen van andere lichamen die in het geheugen een voorname plaats bleven innemen. Want men geve er zich rekenschap van, dat in het algemeen gestreefd wordt naar eene synthese van hetgeen men ziet en van hetgeen men zich herinnert op vorige oogenblikken gezien te hebben. In deze synthese nu zullen de voorwerpen welke men, zelf in beweging zijnde, waarneemt, zeker rhythme aannemen en hun

kenmerkende vormen zullen zich van zelf aan ons blijven opdringen ter vervulling van een rol in ons geheugen. Er ontstaat als het ware eene concurrentie tusschen de voorwerpen aan welke wij voorbijgaan, een strijd waaruit voor ons ten slotte eene nieuwe harmonie ontstaat van dynamische beteekenis. Deze harmonie zal de kunstenaar trachten in beeld te brengen. De futurist is zoowel expressionist als kubist.

Vragen wij ons af wat er gebeurd is met het voelen en denken van den kunstenaar in de kategorieën ruimte en tijd, dan begrijpen wij, dat van het oproepen van een oogenblikkelijk gezien ruimtelijk beeld geen sprake meer kan zijn, aangezien de kunstenaar zich beweegt en dus voortdurend verandering van vormen constateert. Zoo wordt het ruimtelijke ook niet als eene in zich beslotene continuïteit voorgesteld. Aan eene geconcentreerde compositie bestaat geen behoefte meer. En toch ziet hij en laat hij den toeschouwer zien, saamgebracht op zijn doek of in zijn beeld als van zelf eene éénheid van datgeen wat in het tijdelijke juist kategorisch uit elkaar wordt gedacht. Ontegenzeggelijk biedt de kunst van den futurist deze onhoudbaarheid : wat in de eene kategorie als eene gesteldheid wil gedacht worden, wordt geanalyseerd en wat in de andere kategorie, als een verleden en een heden, uit elkaar ligt wordt in één oogenblik, namelijk bij het zien van het schilderij of van het beeld, door ons waargenomen. Met het wijzen op deze onhoudbaarheid wil echter in het minst niet een blaam geworpen worden op het futurisme. Welke kunst is of was ooit houdbaar ? Is het onhoudbare niet een kenmerk van al het levende en de waarborg voor nieuw komend leven ? En vooronderstelt in dit bepaalde geval de onhoudbaarheid niet eene zeldzame toespitsing van het aesthetisch vernuft ten opzichte van belangrijke vraagstukken ? Voor het kubisme en voor het expressionisme geldt dezelfde overweging als voor het futurisme. Het beeldend vermogen, in de laatste tijden, heeft winst te boeken. Wij hebben er op gewezen hoezeer het gevoel voor kleur zich ont-

wikkelde, ook na hetgeen reeds de impressionisten volbrachten; sommigen van deze, als DEGAS die zich op het meesterschap van INGRES beriep, begrepen ook de kracht welke er van de lijn, als lijn zonder meer, kon uitgaan; dit besef ontwikkelde zich verder. Nu afgerekend schijnt met den wensch eene zakelijkheid af te beelden en nu uitsluitend de schoonheidsgedachte, liever nog, het schoonheidsgevoel moet worden vastgelegd in aequivalenten van kleur en lijn, nu worden wel de hoogste eischen aan de zuiverheid van deze middelen gesteld.

Van den anderen kant is het niet te ontkennen, dat er naast de winst ook een verlies geboekt moet worden. Zekerlijk valt er ook eene inkrimping, eene verarming van het beeldend verlangen te constateeren. Er zijn ettelijke gebeuringen in de zichtbare wereld, die elk mensch en in de eerste plaats den kunstenaar moeten boeien, waarvan de aandoening aan anderen slechts kan worden gegeven met medewerking van eene zakelijke afbeelding. Ik denk aan handelingen en gebaren van menschen, of aan de aesthetische waarde van een voorwerp in verband met andere voorwerpen in de omgeving, ik denk kortom aan al die gevallen waarin niet het schoone der dingen, maar het schoone der relaties moet worden weergegeven, waarin de factoren eener compositie, al zijn zij ondergeschikt aan het beoogde relatie-effect, toch, ja juist daarom hun zelfstandige waarde volledig moeten behouden. De kunstenaar is er toe gekomen de dingen te begrijpen in hun individueel bestaan, terwijl wij toch primair, onmiddellijk niet dingen, maar relaties waarnemen. Het is zeer wel mogelijk, dat het synthetische kijken, hetwelk het laatste beteekent, op kunstgebied wederom in de plaats zal treden van het eerste, dat het minder te doen zal zijn om de substantieele dan om de functioneele beteekenis der dingen.

Het concretiseeren van de abstractie, wij zagen het, dat is het wat de moderne kunstenaar zich ten taak heeft gesteld. Buiten vorm- of stofuitdrukking wordt het schoone gegeven, de continuïteit in de ruimte wordt

door de voorstelling van willekeurige lichamen tastbaar gemaakt en het negatieve van den tijd wordt gepositiveerd. Zoo heeft zich, ook op het gebied der beeldende kunst, het verschijnsel voorgedaan dat zich veelal in het menschelijk denken voordoet, verschijnsel waaraan wij bij voorbeeld het geloof in het *bestaan* van een persoonlijke ziel te danken hebben, of dat ons doet zoeken naar de *plaats* van het bewustzijn. Nu in de wijsbegeerte, naar ik meen, het substantie-begrip de neiging vertoont over te gaan in een functie-begrip, zoodat het persoonlijk leven, de bewustwording, gedacht moet worden als de functie van twee factoren onderling, namelijk van het mikrokosmische en het makrokosmische, nu is een parallel verschijnsel in de kunstbestreving denkbaar, waarin, gelijk ik zooeven heb gezegd, het belang verlegd wordt naar de relatie der dingen, zoodat het er op aankomt de dingen wederom meer zakelijk te behandelen, geen hunner eigenschappen onverantwoord te laten.

Niet de abstracte eigenschap van het ding zal tot concreetheid komen in schilderij of beeld, maar van het concrete zal dan door den kunstenaar het bij uitnemendheid ideëele, de functie worden gevoeld en aangetoond.

Aan de werkzaamheid van den toeschouwer zal het worden overgelaten den band tusschen de dingen den kunstenaar na te voelen. En er mag op de werkzaamheid van den toeschouwer gerekend worden. Want alle zien, alle waarnemen is werkzaamheid. In ruimte en in tijd. Men neemt relaties waar, dat wil zeggen men vergelijkt kleur- en toonwaarden. Men neemt ook processen waar; dat wil zeggen men vergelijkt toestanden. Zoo is in de daad van alle waarnemen eene beweging van aandacht gegeven. De beweging als zoodanig te willen beelden, te willen positiveeren, beteekent de beweging tot rust te brengen, de aandacht te verstompen. Maar zooals het mogelijk is de verhouding der dingen te laten werken door op hun identiteit nadruk te leggen, kan de schilder, om nog eens het probleem van den futurist te stellen, den toeschouwer dwingen van een stemming binnens-

kamers over te gaan tot een stemming buiten, door het contrast van lichtsterkte of lichteffect. Of zoo kan de beeldhouwer de beweging van een menschelijk figuur suggereeren door zijn beeld opzettelijk in labiel evenwicht te brengen, waardoor in het geheugen de vergelijking met den tegengestelden toestand, van stabiliteit, wordt opgewekt.

Dat alles zou dan in zekeren zin eene reactie beteekenen, een zich weder aansluiten bij de vóórimpressionistische kunst, bij het klassieke; eene verwezenlijking van Cezanne's wensch, maar niet geheel in den geest zooals hij het zich gedacht heeft.

INGEZONDEN.

MATTH. 16 : 21.
JOH. 4 : 48.

In de vorige Aflevering van het Tijdschrift voor wijsbegeerte schreef Dr. REDDINGIUS een opstel over Hallucinaties en wonderen.

Het blijkt uit den aanhef dat de schrijver er niet in mocht slagen zijn geschrift opgenomen te zien in daarvoor eigenaardig aangewezen Tijdschriften als het Ned. Tijdschrift voor Geneeskunde, en dat hij zich daarom maar wendt tot ons, misschien minder geleerde, maar vrijer denkende lezers (blz. 68). Ook meent hij (blz. 68) te mogen onderstellen „dat voor ons de gegrondheid van de spiritistische leer een belangrijk vraagpunt uitmaakt".

M.i. vergist hij zich daarin ten eenen male, en dit moge uit 't volgende hem blijken.

Wien de wetenschap ter harte gaat, — en onder *wetenschap* versta ik niet alleen de natuurwetenschap, maar ook de geesteswetenschappen, — stelt alleen belang in datgene wat gegrond is op algemeen erkende begrippen, notiones communes of „allgemeingültige" waarheden.

Vooral is dat het geval in onzen kring. De wijsbegeerte namelijk tracht het geheel onzer kennis te verklaren en moet dus uitgaan van de onderstelling dat er een band (vinculum) tusschen alle wetenschappen bestaat, in dien zin dat geen wetenschap daartusschen uit kan glippen zonder haar aanspraak te verliezen van onder wijsgeeren te worden gehoord. — Suffragettes en anarchisten nemen het met de Grondwet zoo nauw niet, en worden daarom ook zeer terecht in de politiek niet aan het woord gelaten.

Nu zijn er te allen tijde scholen geweest die zich aan die grondstellingen van alle wetenschap niet hebben willen storen, b.v. die van BÖHME en hare volgers in later eeuwen, maar deze hebben zich meestal uit eigen beweging en opzettelijk afgesloten van het geregeld geestelijk verkeer.

Behalve dergelijke scholen heeft ook de wonderzuchtige menigte *γενέα πονηρὰ καὶ μοι (χαλίς)* zulke grondwaarheden altijd geminacht. Zij hecht meer aan Fancy dan aan Logos. Logos is streng van uiterlijk en onverbiddelijk van gemoed. Fancy is bekoorlijk en verleidelijk en werpt ons zonder moeite alle waarheden die wij zoeken in den schoot. Hoe zou dan de menigte de laatste niet tot haar gids verkiezen?

Maar het gaat hier niet om de menigte. Haar wijs ik af. Odi profanum vulgus in 't Engelsch *the general reader* genoemd.

Dr. REDDINGIUS echter behoort niet tot die menigte, is niet de eerste de beste.

Als hij echter (blz. 72) terstond onze „aandacht vraagt voor beweringen van de honderd duizenden die aan 't bestaan van geesten gelooven", en wij daarbij bedenken, dat de meeste spiritisten onontwikkelde menschen zijn, en omgekeerd de onontwikkelde menschheid bijna overal geesten ziet (animisme), dan is onze verwachting al dadelijk niet hoog gespannen.

Toch zouden we nog kunnen hopen dat de beoefening dier hallucinaties ons nog eens op het spoor van groote waarheden bracht, evenals vroeger de astrologie de sterrekunde heeft bevorderd.

We zouden b.v. kunnen verwachten dat een dergelijk bijgeloof der honderd duizenden den Heer REDDINGIUS iets verder bracht in de kennis van de ziel der dieren (thans zeggen Hollanders (ook Dr. R. blz. 69) meestal onnadenkend, de *psychologie* der dieren). Maar dan is het toch te betreuren dat de Heer R. zijn studie niet opzond aan de Society for psychical research, die juist op dergelijke wonderverhalen gesteld is en in 't land van HAMLET en SHAKESPEARE, beiden befaamde geestenzieners, schatten uitgeeft voor 't onderzoek van dergelijke verhalen. Men leze de verklaring hiervan bij HEINE.

Als Dr. REDDINGIUS echter (blz. 69) ronduit verklaart wonderen te erkennen d.w.z. *„feiten die in strijd zijn met algemeen erkende wetenschappelijke grondstellingen"*, dan kan ik mij zeer goed begrijpen dat het Nederl. Tijdschrift voor Geneeskunde niet verkoos zijn verhandeling op te nemen.

Ik waardeer den ernstigen toon en den dogmatischen stijl van Dr. R. en voorspel zijn leer in kringen die buiten de wijsbegeerte staan gereeden bijval. De mystiek is tegelijk met den oorlog uit de buitenste duisternis losgebroken en in zijn beschouwing heeft men nu 't *wonder* in optima forma.

Dr. REDDINGIUS grondt zijn stelling, en dat is voor een natuurkundige van 't hoogste belang, op door hem waargenomen feiten, de *wonderen* namelijk die hij in Elberfeld beleefde met de paarden van KRALL (blz. 69 en blz. 86). Hij zegt zelfs (blz. 68) — en dat maakt mij de bestrijding zeer gemakkelijk — dat hij *alleen* bij de Elberfeldsche paarden het occulte, waarop zijn dogma gebouwd is, heeft waargenomen.

Wel hecht hij veel aan wat anderen hem vertellen (blz. 72), maar

met mij en velen zijner geloofsgenooten die ik er over sprak erkent hij (blz. 90), dat de tot nu toe overal voorhanden wonderverhalen ieder op zich zelf nog altijd plaats openlaten voor eenigen twijfel. Hij trekt daaruit niet het besluit dat men dus *geen* recht heeft tot eenige conclusie in strijd met de algemeen erkende grondstellingen der wetenschap, *wel* grond tot het vermoeden dat men hier met opzettelijk of zelfbedrog te doen heeft, maar beweert daaruit te mogen afleiden „dat occulte verschijnselen werkelijk voorkomen" (blz. 90).

Hij profeteert voorts ook op blz. 90 dat de overblijvende twijfel wel zal verdwijnen, als in plaats van de tegenwoordige onderzoekers, waarvan slechts weinigen wetenschappelijk betrouwbaar zijn (blz. 90), wetenschappelijk geschoolde menschen de zaken zullen hebben onderzocht. Maar dergelijke profetieën zijn goedkoop en leggen bij ons evenmin gewicht in de schaal, als de profetieën over de aanstaande komst van den Messias; zij mogen in geen geval Dr. REDDINGIUS als wetenschappelijk man tot bewijsmiddel dienen.

Hiermede ben ik als vanzelf gekomen tot mijn eerste bezwaar tegen de stelling van Dr. REDDINGIUS zelven.

Om een op ervaring gebouwde beschouwing zelfs maar te kunnen bespreken, moet een onderzoek naar den aard der *feiten* voorafgaan.

En hoe meer die feiten afwijken van de algemeen erkende grondstellingen, hoe ernstiger dat onderzoek moet zijn. Gaat het nu om *waarneembare* feiten, dan is 't geraden zulk een onderzoek te doen instellen door een wetenschappelijk, hier bedoeld „natuurwetenschappelijk", geschoold mensch, zooals ook Dr. REDDINGIUS wenscht. — Maar ook dan kan ons dit alleen verder brengen indien er geen bedrog in het spel is, want tegen bedrog is geen natuurwetenschappelijk mensch behoorlijk opgewassen, daarvoor moet men geoefend en gehard zijn in de school des levens. Dat leert de hoogeschool ons niet. In zulk een geval heeft men andere speurders noodig, dan hoogleeraren en doctoren.

Gaat het echter om eenvoudig *verhaalde* feiten, en dit zijn de overgroote massa der beweerde wonderen, dan geeft ons de natuurwetenschap weinig of niets en hebben wij bij voorkeur ontwikkelde geschiedkundigen noodig, die gewoon zijn elken dag hun oordeel op de *verhalen* hunner medemenschen toe te passen en te scherpen. „Ik hoor uw sprookje wel, maar ik kan het niet gelooven", is dan meest altijd hun conclusie.

Indien dus een feit in 't verleden ligt of wegens andere omstandigheden niet meer te toetsen is, behoort de geschiedkundige er over te oordeelen.

En hoeveel wonderverhalen zouden dan wel kunnen bestaan voor de historische critiek?

De geheele oude geschiedenis is voor ons een fabelleer geworden, sinds men die critiek heeft leeren toepassen en daardoor zijn duizenden wonderen weggevaagd als morgendauw voor de zon, daardoor is 't der natuurwetenschap mogelijk gemaakt zich langzamerhand tegenover de historie een positie in de wijsbegeerte te verschaffen.

Het gaat met 't gerucht als met den laster. Als er maar velen en telkens herhalen wat zij gezien en gehoord meenen te hebben, wordt voor men 't weet de hallucinatie van een kind of een zenuwachtig mensch 't onwrikbaar geloof der menigte. — (Men leze daarover RENAN, la vie de Jésus.) Deze redenen verhinderen mij à priori eenige waarde te hechten aan wonder*verhalen*, die niet door letterkundig ontwikkelde of geschoolde menschen zijn nagegaan.

De sprookjes, door den Heer Dr. REDDINGIUS teberde gebracht, laten mij uit dien hoofde onaangedaan.

Daar heeft men b.v. 't verhaal van blz. 84, 't verhaal van den hond of het teefje dat geen gebraden haantje lustte. Het is een kostelijk verhaal en verdiende te worden opgenomen in de sprookjes van Moeder de Gans, die thans weer opnieuw worden uitgegeven.

Overgevoelige menschen hebben bezwaar om kippen, eenden en andere dieren die zij zelf hebben gevoederd of grootgebracht, op te eten, en bestellen liever den geplukten haan van hun buurman bij den poelier, dan dat zij het haantje uit hun eigen rel zouden oppeuzelen.

Ieder kan echter de dwaasheid daarvan inzien. Het is niet anders dan alsof men den jager wilde verbieden het wild te eten dat hij gedood heeft of den visscher de visch die hij heeft gevangen.

Indien ik mijn wild en gevogelte bij den poelier bestel, moet telkens een ander dan ik het beest dat hij zelf heeft opgevoed, geslacht hebben, want de haantjes groeien niet van de lucht, zooals sommige geleerden beweren van de lijsters, en de boeren leggen zich op de fokkerij nooit anders toe, dan wanneer ze weten dat de overgevoelige stad de haantjes van hen koopt.

Daarmede is die overgevoeligheid uit het onbewuste te voorschijn gehaald in het bewuste en als een volstrekte dwaasheid erkend, tentoongesteld en veroordeeld.

De bezitter van REDDINGIUS' haantje, een geestelijke, schijnt van die overgevoeligheden geen last te hebben gehad. 't Kan zijn dat de honger hem minder gewetenszwak heeft gemaakt. Hoe 't zij, het teefje versmaadde zijn gebraad en bij onderzoek bleek, dat het teefje treurde om den dood van den haan.

De Fransche fabeldichter van weleer zou hieruit deze moraal trekken 1)

1°. Het hondje was veel gevoeliger dan zijn baas.

2°. Het hondje was ontzaggelijk verwend, want 't at bij voorkeur kippenvleesch, wat honden anders zelden gegeven wordt.

3°. De geestelijke scheen veel met de hond te spreken die hem dan ook geregeld antwoord gaf.

---

1) Eigenaardig bij Fransche fabeldichters is wat zij hun moraal noemen. Dit zijn niets anders dan de gevolgtrekkingen die zij maken uit hun verdicht verhaal, al hebben deze ook met zedelijkheid (een verouderd begrip overigens) niets te maken. Er bestaat een verhaal van de Sire de Framboisy die reeds bejaard een jonge vrouw huwde welke hem bedroog. Daaruit volgt deze moraal:

De cette histoire la morale la voici, à jeune femme il faut jeune mari.

Uit dit laatste blijkt dat het teefje in het Duitsch sprak en antwoordde, en wel in een zekere gouwspraak. Het kan voortaan voor dierkundigen van belang zijn te weten en te onderzoeken tot welke nationaliteit een of ander beest behoort.

De ezel van BILEAM behoorde tot het Semitische ras want hij sprak Hebreeuwsch, en de zwaluwen van St. FRANCISCUS waren blijkbaar van Latijnschen bloede.

Een geheel nieuwe indeeling van de zoölogie kan 't gevolg zijn van deze onderzoeking evenals *men zegt*, dat er nieuwe oppervlakken geconstrueerd kunnen worden, tengevolge van de fantasieën dergenen, die andere ruimten hebben bedacht dan voor en na EUCLIDES zijn waargenomen (zie blz. 71).

't Merkwaardigst van alles is nog wel dat 't hondje treurde om den dood van het haantje.

't Gaat toch meestal met de dieren als met de kinderen.

BEETS vraagt terecht in zijn dichtje, getiteld : Met z'n achten, Wat kan in 't Gooi een schuldloos kind van dood en sterven maken ? en zeker kunnen we er van zijn dat in den ouden tijd, toen er nog geen burgerlijke stand bestond en de menschen 800 à 900 jaar oud werden, 't geloof aan den dood ook onder menschen verre van algemeen is geweest. De dieren zijn echter ook ouder en wijzer geworden en zoo is 't ook mogelijk dat ons Duitsche hondje getreurd zal hebben over den dood van 't haantje, wat vermoedelijk niet gebeurd zou zijn als hij aan de oevers van den Ganges was geboren en dus aan de alleen zaligmakende leer der reïncarnatie geloofd had.

Met het oog op dit éêne feit, hier door een verstandig man te boek gesteld, noem ik het onderzoek der occulte feiten een uit wetenschappelijk oogpunt minderwaardig bedrijf (zie blz. 90).

Een zaak schijnt mij bewezen : Wie als de Heer REDDINGIUS nieuwe beschouwingen wil invoeren, die in strijd zijn met algemeen erkende grondstellingen der wetenschap, moet beginnen zijn wonderverhalen veel krachtiger te staven dan hier geschiedt, en aangezien dat naar de meening van alle redelijk denkende occultisten tot nog toe nog niet is geschied, heeft men niet 't recht de tot nu toe vastgestelde theorieën over boord te werpen en er een nieuwe voor in de plaats te zetten. Dat doet de natuurwetenschap zelve ook niet. Er is misschien wel wat op NEWTON's wetten of HUYGENS' leer aan te merken, maar alle natuuronderzoekers volgen voorloopig de bestaande hypothesen, omdat die tot heden in verreweg de meerderheid der gevallen den toets hebben doorstaan.

Dit moet in de geesteswetenschap ook geschieden en daarom is het onverantwoord hypothesen te verspreiden die op zulke zwakke gegevens rusten.

Voor ik nu de hypothese van Dr. REDDINGIUS zelf ga beschouwen,

wensch ik, nu we toch aan 't sprookjes dichten zijn, ook eens een wonder te verhalen.

Eenige jaren geleden was er kermis in den Dierentuin te 's-Gravenhage.

Een boerenjongen, die zijn paardje had afgericht om met den voorpoot te kloppen, wat een paard zelden van nature doet dan wanneer het ongeduldig is, had een wrakke tent getimmerd en daarboven geschreven „het wonder der dressuur".

Op dit feit werd ik attent gemaakt door Dr. REDDINGIUS, die mij uitnoodigde het wonder te gaan zien.

Terwijl ik nu een afschuw heb van al wat in het duister geschiedt en dus nog nooit mij bezondigd heb aan spiritistische seances of bijeenkomsten met geesten, scheen mij deze vertooning op vollen middag in den vrolijken dierentuin nog wel de moeite waard en toog ik er heen. Uit den brief maakte ik op dat Dr. REDDINGIUS iets geheimzinnigs achter het geval scheen te zoeken, maar zoodra ik voor de tent stond was mijn vermoeden van een wonder verdwenen. De oorzaak hiervan was niets anders dan het opschrift: „Het wonder der dressuur". Hoewel hier — vermoedelijk omdat 't in den Haag was — weer een barbaarsch woord werd gebruikt, stond daar voor een eenvoudig critisch mensch met zoovele woorden te lezen, dat het paard door zijn meester was *afgericht* en dus *volstrekt geen wonder* was. Toch bezocht ik de tent, zag dat het paard van een horloge, misschien wel met Romeinsche cijfers, den tijd aflas, ten minste afklopte, voorts vertelde hoe oud 't was, wat ieder geloofde zonder hem in den bek te zien en ging weer heen. Het eenige dat mij verbaasde was de onoogelijke tent en de boersche kleeding van den eerlijken landbouwer. Te huis gekomen schreef ik Dr. REDDINGIUS als uitkomst van mijn bezoek dat de jongen het paard goed had afgericht, maar dat hij zelf niet slim genoeg was om er voordeel uit te halen. Met zoo'n paard moest men in den Haag optreden deftig gekleed, en met veel meer ophef. Dan kon men zaken doen.

Ik ried den Heer REDDINGIUS aan den jongen zulks te zeggen.

De Heer REDDINGIUS had intusschen zelf al in 't Vaderland geschreven 1) en nu stormde heel den Haag er op los.

De jongen was een eerlijke borst, ging gebukt onder het kolossale bedrog dat hij pleegde en toonde den Heer REDDINGIUS het geheim zijner kunstjes.

Zoo loste 't eerste wonder zich op door de eerlijke inborst van den boer.

Maar nu komt het echte wonder.

In Berlijn had een wiskundige VON OSTEN een paard dat rekenen kon. Er werd een commissie van onderzoek afgevaardigd en deze kwam tot de overtuiging dat het paard tewerk ging naar seinen der aanwezigen.

De Heer KRALL zette het werk van VON OSTEN voort en schreef

1) Men zie Nieuwe Gids April 1915 blz. 570.

een boek genaamd Denkende Tiere, 1912. Hij bewees daarin dat zijn paarden een menschelijk en in enkele opzichten zelfs een bovenmenschelijk denkvermogen moesten bezitten.

Die paarden heeft Dr. Reddingius onderzocht en hoewel de Heer Krall niet te bewegen was op zijn verzoek een paar Hollandsche en Fransche deputaties te ontvangen die ongeloovig schenen te zijn, bleven zijn eigen bevindingen voor hem overtuigend, en zoo heeft Dr. Reddingius in de Nieuwe Gids April 1915, in de Gids Maart en April 1916 en nu ook in 't Tijdschrift voor Wijsbegeerte Januari 1917 zich beijverd ook zijn landgenooten te overtuigen dat er „wonderen" gebeuren. Dit nu acht *ik* een zielkundig wonder, dat een Dr. in de natuurwetenschap, na door een boerenjongen overtuigd te zijn van zijn lichtgeloovigheid, nog in 't openbaar durft optreden voor de waarheid zijner „occulte" verschijningen.

Om mijn verbazing te vergrooten verscheen onlangs een boek van Dr. Rademaker, ook al een natuurwetenschappelijk geschoold man, die onder den titel van Wonderen en Wetenschap, een poging waagt om de meeste wonderen natuurhistorisch te verklaren. Hij bepaalt zich echter in hoofdzaak tot een bijzonder soort van wonderen, genaamd de Bijbelsche, en vergelijkt b.v. de onbevlekte ontvangenis van Jezus met de parthenogenesis van zwammen en infusiediertjes.

Ik zou dit Thaumatose willen noemen.

Wat het wonder van de Elberfeldsche paarden zelf betreft, waarvan de Heer R. uitgaat, dit is ontraadseld. Een Deensche commissie heeft geen geleerden onderzoeker, maar wijselijk een handig goochelaar afgezonden om de feiten op zijn manier te onderzoeken en deze heeft blijkens 't verslag in „die Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane" van 1915 Seite 258 vlg., 't geheim ontdekt. Door allerlei kijkgaten weten de knechts als niemand dan de onderzoeker in den stal is aan het paard toch seinen te geven.

De Heer Reddingius had dit zelf reeds ondersteld op blz. 572 van zijn opstel in de Nieuwe Gids en men zou nu verwacht hebben dat hij, na de eerste proeve in den Haagschen dierentuin, die vernietigend was, zich zou onthouden hebben in 't openbaar verder over de zaak te spreken, maar integendeel heeft hij, niettegenstaande hem het wonder *alleen* gebleken was bij de bezeten paarden (Tijdschrift voor Wijsbegeerte blz. 68 en 69) op dat feit een geheele wijsgeerige constructie gebouwd, die hij nu met onmiskenbaar talent aan de „minder geleerde maar vrijer denkende lezers" (blz. 68) van 't Tijdschrift voor Wijsbegeerte ten beste geeft.

Sommige menschen, die gewoon zijn om uit groote getallen volstrekte waarheden af te leiden (per inductionem), overdrijven dit vaak in die mate dat ze zelfs uit een aantal nullen als 't maar groot genoeg is conclusies durven trekken. — Zoo steunt het eene onbewezen feit het andere. Dit laatste doet *altijd* de menigte, maar ernstig moet

gewezen worden op het bedenkelijke dezer redeneering en in geen geval moet men aan haar geloof eenige aandacht schenken, zooals Dr. REDDINGIUS helaas wel doet op blz. 72 van zijn Art. over hallucinaties (zinsbegoochelingen).

Reeds eenmaal waarschuwde ik daartegen in de Nieuwe Gids, ik wensch het hier nogmaals te doen.

Ik kon de bestrijding van 't artikel van Dr. R. hier eindigen, daar toch, als niet bewezen is 't eenige feit waarop Dr. R. zich uit ervaring beroept, de hypothese die hij daarop gebouwd heeft allen steun mist en daarom verworpen moet worden, — ware het niet, dat ik, hoewel geen geleerde in den zin der natuurkundigen, toch ook wel tegen het zielkundig betoog dat aan de sprookjes voorafgaat groote bezwaren heb.

Dr. REDDINGIUS dan hecht waarde aan de spiritistische leer, en loochent onbeschroomd maar ook onomwonden het geloof in de causaliteit (blz. 67).

Te roemen valt in hem, wat bij zijn meeste geloofsgenooten ontbreekt, een eerlijke, ruiterlijke verklaring zijner gevoelens. Hij speelt niet met woorden. Hij omschrijft wat hij onder wonderen verstaat. Hij erkent van dogma's uit te gaan en scheidt zich daardoor al dadelijk van den grooten hoop, die altijd op dogma's scheldt en deze toch nooit zelf kan missen, 't geen te wijten is aan het feit dat de meeste menschen geen andere dan kerkelijke dogma's kennen. De wetenschap, — dat is — voor mij niet alleen, zelfs niet hoofdzakelijk, de natuurwetenschap, maar alle wetenschap, gaat van de meening uit dat alles met noodzakelijkheid gebeurt.

Dit noemt Dr. R. blz. 70 een onbewijsbaar axioma, welke uitdrukking hem natuurlijk onnadenkend ontglipt is, omdat ieder axioma onbewijsbaar is.

Nu is er tusschen Dr. R. en de wetenschap dit onderscheid, dat deze laatste niet meer de feiten, waarop zij steunt, behoeft te bewijzen, (gezien het aantal gevallen, de beteekenis daarvan en de algemeene erkenning), terwijl *hij* het eene feit, dat hij er tegenover stelt, wel bewijzen moet.

Dr. R. onderstelt dat de zintuigelijk waarneembare wereld de werking is van het ongedetermineerde subjekt van alle physische en chemische krachten, en dat ons bewustzijn uit psychische krachten bestaat.

Op blz. 77 stelt de schrijver voorts dat de wereld geen chaos is, en dus niet de werking kan zijn van zelfstandige krachten en wenschen. Deze beide moeten uitingen zijn van niet meer dan één subjekt en ons ik behoort dan tot dit Subjekt, met een hoofdletter. Dit supra-individueele Subjekt regeert de wereld; de natuur schijnbaar volgens vaste wetten, de ziel minder regelmatig, meer willekeurig. Het subjekt is supra-individueel en vertoont zich in 't onderbewuste. Men noemt het ook wel de *wereldgeest*. De medium's of slapenden bewusteloozen

zijn werktuigen van het supra-individueele subjekt en, evenals de kunstenaars en de uitvinders, openbaringen daarvan. Alle wonderen en mutatiën zijn te verklaren als grillen van het onderbewuste subjekt en zie hier nu den samenhang van hallucinaties of hersenschimmen en wonderen verklaard.

De uiteenzetting door Dr. R. van deze stellingen gegeven is zeer goed geslaagd. Alleen komt ook hier telkens weer een beroep op spiritistische séances, die zooals wij zagen blijkbaar niet te vertrouwen zijn. De telepathie, die ook vaak te hulp wordt geroepen, is door KREPS en zijn dochter belachelijk gemaakt 1) en kan dus evenmin als bewijs-materiaal gelden.

We wijzen hier echter in hoofdzaak op het universeele subjekt.

Dit zou dan eigenlijk de wereld regeeren en daarmede alles verklaren.

Van waar komt nu eigenlijk de wereld ?

Sinds de nieuwere kennisleer is de mensch gewoon zich tegenover de Natuur te plaatsen en noemt zich als zoodanig subjekt. Nu gaat dat aan voor de kinderlijke opvatting van den mensch als een persoonlijkheid, niet voor Dr. R., die op blz. 78 onzen geest beschrijft als bestaande uit psychische krachten of voorstellingen. Maar zeker past die naam niet voor het supra-individueele dat de wereld beheerscht of voortdurend schept.

We zouden dan aan een schepping moeten gelooven, die als elke schepping in zich zelf een tegenstrijdigheid is. Ex nihilo nihil fit.

Het subjekt van Dr. R. is *eenig*. Maar wie den zin van dat woord verstaat moet dan ook terstond den naam van subjekt laten varen, want als er een subjekt is, is er ook een objekt en dan zijn er twee.

Voorts: is deze wereld waarin het subjekt zich dan openbaart volgens Dr. R. *geen* chaos, dan is zij kosmos of regelmaat en is zij regelmaat, dan is zij niet onderhevig aan hallucinaties of wonderen, en mogen we de grillen van ons individueel leven en de wonderen die onze bekrompen en beperkte zintuigen meenen waar te nemen niet op rekening stellen van het ongedetermineerde Subjekt.

Dusdoende zouden wij echter geheel in het Pantheïsme van SPINOZA vervallen, en dat is voor allen, die in 't geloof der evolutie zijn opgevoed, vooralsnog contrabande.

Men zal nog wel een paar eeuwen naar het verband van subjekt en objekt blijven zoeken voor men weer wil inzien dat beide een zijn.

Zijn echter de hier aangewezen gebreken in de *redeneering* van Dr. R. juist gezien, dan is er geen enkele reden meer, de tot nu toe voor allen en overal geldende grondstellingen der wetenschap ter wille daarvan te verwerpen, en kunnen wij voorloopig nog eenigen tijd in de wet der causaliteit blijven gelooven, zonder welke de natuurkunde eén hallucinatie en elken dag met alles wat daarin gebeurt, een wonder zou mogen heeten.

1) Men zie wat daarover gemeld wordt in het Leven 21 Maart Jaargang 1916.

Op grond van deze overwegingen meen ik dat de beschouwingen van Dr. R. onaannemelijk zijn, en stel daartegenover als mijn overtuiging, dat waandenkbeelden of zinsbegoochelingen zoowel als 't geloof in wonderen, behooren tot de ziekteverschijnselen van den menschelijken geest (zie blz. 66). W. MEIJER.

BOEKBESPREKING.

Platons Staat, in vierter Auflage neu übersetzt und erläutert von OTTO APELT. Philos. Bibl. Bnd. 80. FELIX MEINER, Leipzig.

Voor allen, die PLATO bestudeeren, is deze uitgave een welkome aanwinst. De reeks van vertalingen van PLATO's werken in de „Philosophischen Bibliothek" opgenomen, reeds tot zoo aanzienlijk aantal geklommen, wordt met deze vertaling op schitterende wijze voortgezet. Van deze vertalingen door den uitgever FELIX MEINER bezorgd, heeft OTTO APELT het grootste gedeelte bewerkt; en thans ook heeft hij met de hem eigene deskundigheid en bekwaamheid het groote werk eener omzetting van den Staat in duitsche taal volbracht. Uitnemend is hier het wetenschappelijk apparaat aangebracht. In de Inleiding wordt het Platonische deugdbegrip gekarakteriseerd en een beschouwing over den geheelen opzet van het werk gegeven. De tegenstrijdigheid, vaak gekonstateerd in PLATO's geschrift, is deze: dat eenerzijds de ware staat beschouwd wordt als een ideale wezenheid, d.i. als idee onttrokken aan de zinnelijke ervaring, en anderzijds de historische ontwikkelingsgang geschilderd wordt, waardoor de ware staat als empirisch eindresultaat kan worden tegemoet gezien. APELT vindt deze oplossing: dat PLATO met de plastische schildering der historische ontwikkeling een kunstvollen vorm invoert voor hetgeen als idee van den staat moet worden begrepen: Er beabsichtet im Grunde eine Analyse des besten Staates als Ausdruck der Idee der Gerechtigkeit. Diese glaubte er aber nicht anschaulicher und eindringlicher geben zu können als durch Schilderung eines angeblichen Werdeprozesses desselben — evenals in TIMAEUS het niet ontstane en niet veranderend Wereldgeheel in het beeld van een scheppingsproces levendig voor oogen gebracht wordt.

Wanneer aldus het schijnbaar tegenstrijdige met elkaar verzoend wordt, is een blik geopend op de eenheid der kompositie en van den inhoud van PLATO's hoofdwerk. Het tijdperk van Platonisch onderzoek, waarbij het te doen was om schifting der deelen en onderscheiding, zonder erkenning der eenheid van gedachte, acht de Inleider „nichts

weniger als erfreulich" en ook de legende van een voorafgaand geschrift, dat in den Staat zou zijn opgenomen, bestrijdt hij. Ook GOMPERZ in zijn : „Griechische Denker" trok indertijd tegen de versnippering van het werk door filologische analytici te velde.

Deze vertaling komt het begrip van PLATO's werk te hulp door een nauwkeurige ontleding van het geheel in hoofddeelen en onderdeelen, en door een achthonderdtal aanteekeningen van historischen, letterkundigen en wijsgeerigen aard. Hier is zooveel studie-materiaal en zooveel aanwijzing tot begrijpen en overwegen saamgebracht, dat de bestudeering van PLATO's hoofdwerk daardoor ook voor de niet-specialisten tot een zeer vruchtbaren en ernstigen arbeid wordt bevorderd. Met deze aanteekeningen behoeft de lezer niet te vreezen dat hij het gewicht der Platonische gedachten zal onderschatten of voorbijzien. Een register waarin de belangrijke begrippen en eigennamen zijn opgenomen en een woordenlijst der „wichtigeren griechischen Wörter" sluiten het werk. In een der aanteekeningen op het Xde Boek van den Staat oppert APELT deze in elk geval gelukkige oplossing van een aanhangig gemaakt vraagstuk. Naar schijn heeft, is er een tegenspraak tusschen twee fazen der Platonische psychologie : in de gerechtigheidsleer is het zielewezen drieledig, bestaande uit het begeerende, willende en denkende deel. In de Phaedo daarentegen, en in het Xde boek van den Staat, is de ziel tot het denkende deel alleen bepaald. Hier is een andere psychologie dan die van die gerechtigheidsleer aan het woord. APELT geeft voor deze moeilijkheid, die tevoren scheen te wijzen op een grondzakelijke inzichtsverandering, de eenvoudige en aannemelijke oplossing, dat PLATO de onsterfelijkheid slechts aan het denkende deel toekent en derhalve met dit alleen rekent, wanneer hij, gelijk in Phaedo en Staat X, over de onsterfelijkheid spreekt. Dat in de voorafgaande hoofdstukken het onsterfelijkheidsvraagstuk buiten het gezichtsveld gelaten is, is ook door ROHDE (Psyche) opgemerkt. Deze weglating zal opzettelijk geschied zijn en door de oekonomie van het geschrift zijn aangewezen.

De studie van PLATO is een der meest aantrekkelijke voor onze wijsgeerige belangstelling. Duizenden hebben bij den grooten Griek naar verheldering en verheffing der gedachten gezocht ; zeer velen hebben zijn werk overdacht en beschreven. De slotsom te trekken uit het vele dat dienaangaande geschreven is ; met eigen gedachte daarin weg vinden ; en aldus een leerzaam, belangwekkend en aansporend werk samen te stellen na een langdurig en innig verkeer met den Platonischen geest — dit is aan OTTO APELT gelukt ; en hem zij daarvoor de dank der Platovrienden gebracht. B. DE H.

J. P. LOTSY. De wereldbeschouwing van een natuuronderzoeker. 's Gravenhage, MART. NIJHOFF 1917.

Sedert de botanicus LOTSY nu eenige jaren geleden als opvolger van Prof. BOSSCHA benoemd werd tot secretaris van de Holl. Maatsch. van Wetensch. te Haarlem, heeft hij niet slechts over de evolutieleer, het eigenlijk gebied zijner studie, maar ook over tal van andere onderwerpen zijn licht laten schijnen en zijn denkbeelden openbaar gemaakt. Zoo geeft hij in het boekje van 150 bladzijden, welks titel hierboven is afgedrukt, beschouwingen ten beste over het sterrenstelsel en over het onderwijs, over den oorsprong van het leven en over het erfrecht, over het wezen van den godsdienst en over den huidigen oorlog 1). Men kan dus bij aanschaffing er van zich waarlijk niet beklagen bekocht te zijn en geen waar voor zijn geld te hebben gekregen, te minder waar de wijze van uitgave, naar wij dit van de firma NIJHOFF gewoon zijn, inderdaad niets te wenschen overlaat.

Het kan geen verwondering baren, dat bij een zóó groote verscheidenheid van behandelde stof als hier gevonden wordt, de inhoud van het boekje een zeer fragmentair karakter draagt, te meer waar het onderling verband tusschen de verschillende hoofdstukken moeielijk is te doorgronden. Aanleiding tot deze uitgave vond de schrijver in de aanhangige grondwetsherziening van Art. 192, naar dit ook op het titelblad is aangegeven. Zonder deze, zegt hij, zou hij nooit of eerst vele jaren later dit boek in 't licht hebben doen verschijnen. Wellicht ware dit ook beter geweest. Moeielijk toch is in te zien, hoe deze geloofsbelijdenis van een natuuronderzoeker geschikt zou zijn om hen, die gezind waren tot eene wijziging van het bedoelde onderwijsartikel, tot andere inzichten te brengen of hen gunstiger te stemmen jegens de openbare school. Trouwens de schrijver verklaart (pag. XV) zich met zijn boek alleen te wenden tot hen, die van ongeveer *gelijken* geestesaanleg zijn. En terecht; want wij betwijfelen het ten zeerste of deze wereldbeschouwing — evenmin als HAECKEL's Welträtsel-monisme — in staat is andersdenkenden van dwaling te overtuigen of hun te bieden datgene waaraan

1) Het is dan ook onmogelijk hier al deze punten te bespreken, hoewel de tekst tot menige opmerking zou aanleiding geven. Zoo wordt beweerd (p. 42), dat de hypothese dat het leven op aarde van elders in kiem is aangevoerd, onwaarschijnlijk is en de moeielijkheid verplaatst. Maar dit neemt niet weg, dat zij volkomen gerechtigd is en zeer voor de hand liggend, wanneer een ontstaan van leven hier op aarde gedurende de ontwikkelingsgeschiedenis van onze planeet onbegrijpelijk en onaannemelijk is. Op bladz. 97 wordt beweerd, dat alleen de groote hersenen, niet het ruggemerg vermag te „leeren", maar die bewering is in strijd met het welbekend aanleeren van tal van doelmatige automatische reflexbewegingen, bij welke de groote hersenen heel niet zijn betrokken. Op bladz. 119 zegt de schrijver, dat Jezus het onuitvoerbare voorschrift gaf: „Hebt uwen naaste lief, gelijk uzelven"; maar hij bezondigt zich hier aan eene eigenmachtige tekstuitlegging door onder de woorden „gelijk uzelven" te verstaan „in gelijke mate als uzelven", terwijl zij evengoed kunnen beteekenen „op gelijke wijze, d.i. evenals gij uzelven liefhebt".

zij behoefte hebben. Eene eenigermate bevredigende wereldbeschouwing toch moet *mèèr* omvatten dan eenige hypothetische inzichten omtrent het ontstaan van ons zonnestelsel of den oorsprong van het leven, noch stelt zij zich tevreden met enkele goedgemeende sociaal-oeconomische raadgevingen.

De heer L. stelt tegenover elkander een tweetal mogelijke wereldbeschouwingen : de *mystieke* der gevoelsmenschen en de *wetenschappelijke* der verstandsmenschen. Dit mag al dadelijk eene rudimentaire indeeling heeten : het Calvinisme b.v. is noch wetenschappelijk noch mystiek of piëtistisch, maar streng verstandelijk-dogmatisch. Hoe het zij, de beide onderscheiden wereldbeschouwingen leven niet in vrede naast elkander, elkaars recht van bestaan erkennende, maar komen voortdurend met elkaar in botsing van wege het eigenaardig missiegevoel, dat den mensch eigen is en hem doet streven naar eene onverdraagzame bekeering van andersdenkenden. Het is dit „missiegevoel", hetwelk is aan te merken als de ware rust- en vredeverstoorder, en de oorzaak ervan is te zoeken in het geloof aan eene geopenbaarde waarheid (pag XII en XIII).

Evenwel elk godsbegrip, hoewel door den mensch naar buiten geprojecteerd als eene hem van hooger hand geopenbaarde onomstootelijke waarheid, is in werkelijkheid voortgesproten uit den mensch zelven. Hij schept zich een God, omdat hem zooveel volkomen onbegrijpelijk is en hij zich bij die onkunde niet kan neerleggen, zoodat hij nog liever met de aanvaarding van een anthropomorphen God een schijnbegrijpen invoert, terwijl hij daarna die creatie gaat beschouwen als eene hem van buitenaf bijgebrachte geopenbaarde waarheid (pag. 104, 112, 116).

Gelijk reeds opgemerkt, de in 't vooruitzicht zijnde wijziging van Art. 192 der Grondwet, die den schrijver een doorn in 't oog is, was oorzaak van het in 't licht verschijnen dezer brochure. De samenkoppeling van het onderwijs en van het kiesrechtartikel in de huidige grondwetsherziening wordt door hem gewraakt, en inderdaad is daarin niet anders te zien dan een onwaardig sjacheren tusschen onderling verdeelde partijen, een geven en nemen, waarbij noodwendig de eene meer profijt moet behalen dan de andere. Hierin openbaart zich weer een der nadeelen, welke het parlementaire stelsel aankleven. De telkens afwisselende korte ministeries, die elkanders werk afbreken, zijn weinig geschikt voor een rijkelijken en vruchtbaren wetgevenden arbeid ; terwijl de Kamer veelal niet anders is dan een debatvereeniging, waarin men elkander ten aanschouwe der menigte met spitsvondigheden zoekt te overvleugelen in een soort van dialectisch vernuftspel, bij hetwelk het eigenlijk landsbelang geheel op den achtergrond geraakt.

Met de wijziging van Art. 192 is men den confessioneelen in 't gevlei gekomen. De leuze daarbij is, dat men een ieders overtuiging moet eerbiedigen. Maar inderdaad eischt men wèl van den man van wetenschap dat hij de gevoelens van den geloovige ontzie en zelfs eerbied koestere

voor diens geloof, maar omgekeerd wordt van den geloovige geenszins geëischt dat hij de eveneens recht van bestaan hebbende gevoelens van den man van wetenschap spare en eerbied betoone voor de uitkomsten der wetenschap. Integendeel, men laat hem ongestoord die uitkomsten bestrijden, wanneer zij ook maar eenigermate in strijd komen met een heerschend geloofsdogma. Zoo ook bij het onderwijs : de sectarische scholen ontzien geenszins de denkbeelden van andersdenkenden ; van de openbare school daarentegen wordt verwacht dat zij een ieders godsdienstige voorstellingen eerbiedige 1). Dit is inderdaad een onbillijk meten met twee maten ; en het is begrijpelijk, dat onder die omstandigheden Prof. KRABBE het denkbeeld voorstond van vrijzinnige secte-scholen als een tegenhanger tegen de confessioneele leeringen der kerkelijk-sectarische inrichtingen van onderwijs (Gids Nov. 1916).

Maar beter ware het de kinderen op hun jeugdigen leeftijd te houden buiten den verwoeden strijd tusschen onderling onverzoenbare wereldbeschouwingen. Men moest hun geen levensrichting opdringen, misbruik makende van hun plooibaren, oncritischen geest en van hunne onderdanige positie. Liever moest men hun de gelegenheid bieden en het recht toekennen naar eigen aard hun persoonlijkheid te ontwikkelen. Het is aan bedenking onderhevig, of ouders wel het recht hebben hun kinderen hunne eigen levensovertuiging op te dringen op den daartoe meest ontvankelijken leeftijd, en het is de vraag of het niet een misbruik maken is van de ouderlijke macht aan een kind eene sectarische opvoeding te geven, aan welker gevolgen het zich, tot de jaren des onderscheids gekomen, niet dan ten koste van veel zielelijden kan onttrekken (pag. 130).

Vandaar dat de schrijver een warm voorstander is van niet-sectarisch onderwijs tot het 14de jaar op eene openbare staatsschool (p. 143). Maar dit is juist datgene, wat de confessioneele partijen *niet* willen ; volgens deze moeten er al vroeg zieltjes gewonnen, en moet het was gekneed wanneer het nog geen weerstand biedt. Het tijdstip der communie in de R. Cath. kerk is niet lang geleden nog vervroegd ; men gaat nu eenmaal uit van het denkbeeld dat een eenmaal binnengehaalde oogst zoo licht niet meer verloren gaat. Al sprak Jezus slechts van een „*Laat* de kinderkens tot mij komen", de kerkelijken willen liever de kinderen *dwingen* in te gaan, onverschillig of zoodoende een aantal schijngeloovigen gekweekt worden en huichelarij wordt in de hand gewerkt. Zij zijn doodsbang voor de openbare school, waar hunne kinderen in aanraking komen met andersdenkenden en twijfelmoedigen ; en al wordt het geloof voorgesteld als het eenig ware, zonder hetwelk geen levensgeluk mogelijk is, toch schijnt dit geloof er al vroeg te moeten

1) Zoo wijst L. ook op het feit, dat men wèl gracieuselijk eene bekostiging van sectarisch onderwijs uit de staatskas aanvaardt, maar afkeerig is om van den opbrengst der reusachtige kerkelijke bezittingen iets ter wille van den staat af te staan (pag. 139).

worden ingestampt en verre te moeten worden gehouden van aanraking met al datgene, wat twijfel aan de geloofswaarheden zou vermogen te wekken.

Het behoeft na het reeds boven medegedeelde nauwelijks gezegd, dat de heer LOTSY dit laatstgenoemde standpunt allerminst deelt. Aan allen, die voelen voor de rechten van het kind en voor de volkseenheid, roept hij als slotwoorden van zijn geschrift toe: „Stemt na de Kamerontbinding zóó, dat de voorgestelde grondwetsherziening wordt verworpen". Maar zijn stem, vreezen wij, zal wel zijn als die eens roependen in de woestijn. De huidige stroom des tijds is een andere, hoezeer wellicht ook te betreuren; de enkele stemuitbrenging des heeren LIEFTINCK bij de eindstemming in de Tweede Kamer toont genoegzaam hoezeer de bakens verzet zijn. W. F.

De collectieve psyche in recht en staat, door Mr. H. L. A. Visser, Haarlem 1916.

Het laatste boek van Mr. VISSER is in vele opzichten een merkwaardig en belangwekkend geschrift. Schr. is een „érudit"; veel en velerlei heeft hij gelezen; zijn belangstelling is objectief en ruim, zijn kennis uitgebreid. Maar zijn werk is weinig geconcentreerd; de probleem-stelling is niet scherp en duidelijk, het materiaal is vrij stelsel-loos verzameld en verwerkt; het onderzoek en de analyse leveren daardoor niet een duidelijk, hetzij positief hetzij negatief resultaat. Wat heeft Schr. zich precies ten doel gesteld? In zijn Voorwoord deelt hij mede, dat hij van plan was geweest „zijn arbeid meer bepaaldelijk te richten op de uitwerking der omtrekken eener systematiek der collectieve psychologie", zooals die in zijn „Psyche der menigte" werd geschetst; dat *deze* studie „wèl de voetsporen van de vorige drukt, maar niet bepaaldelijk een uitwerking (is) van de daarin aangeduide onderwerpen". Deze studie ging voor met het oog op de huidige tijdsomstandigheden, „waar het collectief-psychopathologische zich in onzen tijd wel voorn.l. op het gebied van het Recht en zeer bijzonder op het gebied van den Staat vertoonde". Ik meen, dat wij op grond van het verband dezer woorden gerechtigd zijn tot de meening, dat Schr. de omtrekken eener systematiek der collectieve psychologie heeft willen geven, zich voorloopig beperkende tot het gebied van het recht en den staat.

Intusschen, een dergelijke systematiek geeft het boek ten slotte niet. Na een inleidend hoofdstuk over de „ontwikkeling der idee: collectieve geest" (blz. 1—24) behandelt Schr. in het volgende hoofdstuk de „collectieve psychologie en rechtswetenschap" en sluit zich daarin eenvoudig aan bij de bestaande systematiek der rechtswetenschap, de indeeling in privaatrecht, strafrecht, staatsrecht,

procesrecht en volkenrecht, geeft n.l. voor elk in een afzonderlijke paragraaf beschouwingen over het verband, dat er tusschen collectieve psychologie en dat bepaalde onderdeel bestaat, en het belang, dat de studie der collectieve psychologie voor de beoefening van dat deel der rechtswetenschap kan hebben. Die beschouwingen zijn dikwijls interessant, en prikkelen tot overdenking, niet zelden ook tot tegenspraak. Maar een systematiek van de collectieve psychologie, of van een onderdeel van haar gebied geven zij niet.

En daarbij schrijft de heer VISSER dikwijls stellingen als vaststaande neer, die, zachtst gesproken, nader onderzoek en bewijs zouden vorderen. Zoo op blz. 43: „Niet alleen dus, dat hij (de menschelijke geest) de werkelijke toestanden mettertijd voor zedelijk houdt, ze hebben hem zoo beïnvloed en gevormd, dat hij ze ten slotte als zedelijke orde aanneemt. Zoo is dus de gewoonte de brug tusschen de met elementaire kracht plaats hebbende sociale feiten en de sociaal-psychische verschijnselen van zede en recht. In dien zin mag zeker worden geconstateerd, dat het recht in laatste instantie voortkomt uit de macht, die toch die sociale feiten schept. Het Bismarck'sche woord: macht gaat voor recht, bevat dan ook in zooverre een historische waarheid, als wij het voorwoord, voor, chronologisch opvatten. De omvorming van rechtstoestanden uit bestaande feitelijke toestanden, van rechtsheerschappij uit machtsheerschappij gaat echter steeds parallel met een psychologisch proces, dat op grond van het rechtsgevoel het feitelijke als rechtvaardige, juiste regeling, bij meer gevorderde, hoogere cultuur, het duurzaam als juist erkende als het recht beschouwt."

Een stelling, ongeveer zoo oud als de rechtsphilosophie, het bewuste denken over de verschijnselen van recht en staat, zelve, en steeds in de rechtsphilosophische litteratuur in verschillende vormen terugkeerend; maar even dikwijls bestreden en met de verschijnselen zelve, met name de verschijnselen der revoluties, moeilijk vereenigbaar. Zoodat het zoo verzekerd neerschrijven daarvan voorshands is een petitio principii.

Evenzoo een andere stelling, die trouwens op dezelfde grondgedachte berust. „En de ervaring van de verschillende landen wijst ook uit, dat het parlementaire recht heerenrecht is" (blz. 67). Een gratuïte bewering; Schr. citeert aan het eind van dit hoofdstuk o.a. KRABBE's „Moderne staatsidee"; hij leze dan eens het 2e Hoofdstuk, par. XIII en XIV van dit boek; Schr. kan het oneens zijn met dezen staatsrechtsleeraar en andere, speciaal Engelsche auteurs, maar het gaat toch niet aan in een wetenschappelijk betoog zonder nader bewijs dit te stellen als „ervaring", van de *verschillende* landen nog wel.

Het derde hoofdstuk handelt over openbare meening en organisatie. Dit schijnt mij het best geslaagde deel van het boek;

het raakt trouwens het meest Schr.'s bizonder studiegebied, de psychologie der menigte; speciaal de tweede paragraaf over „organisatie" bevat m.i. goede gedeelten. Daarentegen is het derde hoofdstuk over „de beteekenis van trivialiteit en illusie voor de cultuur" weer vol opmerkingen en beschouwingen, die uiterst problematiek zijn en toch als onaantastbare waarheden worden voorgesteld; ik wijs op hetgeen Schr. stelt over den invloed van bijgeloof, resultante van trivialiteit en illusie, op rechts-instituten als regeering (speciaal monarchie), privaat eigendom, huwelijk, eerbied voor het menschelijk leven (blz. 147—148). Elk nader onderzoek betreffende den aard van de gestelde verhouding ontbreekt; wat PAULHAN in zijn aankondiging van FRAZER's boek in de Revue Philosophique (Maart-aflevering 1915) zegt, gaat heel wat dieper, al heeft ook hij de vraag: „is dit bijgeloof oorzaak of zelf gevolg van een primaire rechtswaardeering" niet behoorlijk onderzocht. Ook begint de samenhang met het eerste gedeelte van het boek hier reeds te verminderen. Maar in veel sterkere mate is dat laatste het geval met het zesde hoofdstuk, onder den titel „Droit et adroit", 't welk bijna geheel is gewijd aan een levensbeschrijving en karakteristiek van een man, die tegelijk „droit et adroit" zou zijn, DUCLOS. Dit hoofdstuk valt volkomen uit het raam van deze studie. En niet dan met moeite kan Schr. in zijn laatste hoofdstuk „Terugblik en consequenties" daarin weer terugtreden.

Alles samengenomen, een boek, dat de verdienste heeft te wijzen op tal van aanrakingspunten van psychologie en rechtswetenschap; dat ook verschillende belangwekkende beschouwingen en opmerkingen inhoudt en de aandacht vestigt op litteratuur, die met het onderwerp meer of minder verband houdt, maar dat met veel critiek moet worden gelezen. De collectieve psychologie heeft methodische voorbereiding nog wel zeer noodig; en een methode of een systematiek zal zij aan het hier aangekondigde boek wel niet kunnen ontleenen. Zal zij niet zekerder gang verkrijgen, als zij zich voorloopig maar zooveel mogelijk blijft aansluiten bij de uitkomsten van het onderzoek der individueel-psychische verschijnselen, en in de daarbij gevonden wettelijkheden en correlaties verklaring tracht te vinden, zooals b.v. JELGERSMA (door Schr. zelven in zijn inleiding even besproken, blz. 21) heeft gedaan? En verder zal zij de vragen, waarvoor zij de oplossing zoekt, duidelijker moeten trachten te stellen, en zeker scherper het doel van haar onderzoek hebben te omlijnen, dan Schr. in dit boek heeft gedaan.

R. KRANENBURG.

Men verzoekt ons aan het volgende bekendheid te geven:

Dezer dagen is opgericht de „Vereeniging voor de uitgave van Grotius'', die, gelijk haar naam aanduidt, zich ten doel stelt, een nieuwe uitgave van de werken van HUGO GROTIUS (1583—1645), den beroemden vaderlandschen geleerde, even bekend als rechtsgeleerde, theoloog, wijsgeer en historicus, voor te bereiden. Begonnen zal worden met de uitgave van de brieven door en aan GROTIUS geschreven. Het voorloopig bestuur is als volgt samengesteld: Prof. Mr. C. VAN VOLLENHOVEN, Leiden, Voorzitter; Mr. G. J. FABIUS, Rotterdam, Penningmeester; Prof. Dr. J. HUIZINGA, Leiden; Prof. Dr. A. EEKHOF, Leiden; Mr. G. VISSERING, Amsterdam; Dr. D. F. SCHEURLEER, 's-Gravenhage; Dr. P. C. MOLHUYSEN, 's-Gravenhage (Carnegieplein 2), Secretaris.

IETS OVER WAARHEID, HAAR IMMANENTE CRITERIA, TRANSCENDENTE BETEEKENIS EN TRANSCENDENTALEN GROND [1])

DOOR

Dr. H. J. F. W. BRUGMANS.

Men behoeft niet veel aan philosophie te hebben gedaan om te weten, hoe moeilijk het is de taak der wijsbegeerte te bepalen. De philosophie beweegt zich op verschillende terreinen van uiteenloopende geaardheid. Wanneer wij op de historie letten, dan behoort het tot haar taak om pioniers-werk te verrichten, om den dikwijls ondankbaren arbeid der ontginning op zich te nemen. Dan is zij te vergelijken met een koloniseerende natie, die haar nederzettingen zelfbestuur en onafhankelijkheid geeft, zoo spoedig deze haar bestaan uit eigen kracht kunnen bestendigen. En dan dringt zich de vraag op: Wat is ten slotte het eigen terrein der philosophie, wat zal haar blijven?

De beantwoording van deze vraag valt buiten ons onderwerp, zij mag ons niet ophouden. Daarom zij het me vergund zonder verdere argumentatie te kennen te geven, dat m. i. in ieder geval tot de wijsbegeerte zal blijven behooren: de *metaphysica*, d. w. z. de wetenschap, die als voorwerp heeft de wereld als geheel. Tegenover de

1) Dit artikel is een omwerking van de lezing gehouden 27 November 1916 voor de Vereeniging van Wijsbegeerte te Amsterdam.

metaphysica staan de bijzondere wetenschappen, die elk een stuk der wereld, of wel een kant der wereld onderzoeken. De metaphysica wil de bijzondere wetenschappen niet verdringen of vervangen. Zij wenscht slechts aan te vullen, en gelijk elke speciale wetenschap naar het ideaal der „Wissensvereinheitlichung'' streeft ten opzichte van haar beperkt onderzoekingsgebied, zoo tracht de metaphysica dat ideaal te verwezenlijken ten aanzien van de geheele wereld. — Ook zal verder tot de philosophie blijven behooren de kennisleer, de kennistheorie, de *kenniscritiek*.

Wanneer ik van deze beide wetenschappen — metaphysica en kenniscritiek — zou moeten aanwijzen, welke de meer fundamenteele beteekenis heeft juist in wijsgeerigen zin, dan zou ik zonder aarzeling de hand leggen op laatstgenoemde. Zij is de meer fundamenteele, en haar antwoorden bepalen mede de metaphysica, en niet voor een gering deel. Er zijn tegenwoordig richtingen, die philosophie zonder meer met kennistheorie willen identificeeren. Ik voor mij oordeel niet, dat de kennistheorie de alpha en de omega is. Maar de alpha is zij zeker. En wel in logischen zin. Als wij de zaak psychologisch beschouwen, staat het anders. Iemand, die begint te philosopheeren, denkt allicht na over vraagstukken, die onder de metaphysica vallen. De menschelijke blik richt zich van nature naar buiten. Dat geldt ook voor den philosopheerenden mensch. Hij heeft ernaar gestreefd de natuur te kennen, voordat hij de opmerkzaamheid richtte op eigen innerlijk zijn. Hij heeft wereldraadsels tot oplossing willen brengen, voordat hij zich ook maar in het minst rekenschap had gegeven en rekenschap had gevraagd betreffende het instrument, dat hem moest dienen. — De wereld en niet het denken is in psychologischen zin het eerste voorwerp van wijsgeerig onderzoek.

Dit geldt voor de menschheid in haar geheel. De geschiedenis der philosophie leert het ons. Het geldt evenzeer voor het individu, voor den enkelen mensch.

Men begint niet als beoefenaar der kennistheorie. — Wij hebben dus een open oog voor een menschelijke geaardheid, die zich ook uit op eenigszins ander terrein. De theologie is voorafgegaan aan de psychologie en de wijsbegeerte van den godsdienst; de geometrie en haar beoefening aan de analyse der wiskundige axioma's.

Maar dit psychologisch feit verandert niets aan het inzicht, dat kenniscritiek *logisch* voorafgaat aan mogelijke wereldkennis. Dit inzicht heeft zich — wanneer wij een blik op de geschiedenis werpen — het eerst in het nieuwere denken voorgedaan aan LOCKE, die daarom wel de vader der kennistheorie wordt genoemd. En KANT geeft, zooals algemeen bekend is, zijn „Kritik der reinen Vernunft" als noodzakelijken voorarbeid, die aan metaphysica behoort vooraf te gaan. Ook oordeelt hij, dat de metaphysica zelve dan niet zooveel moeilijkheden meer zal geven, dat m. a. w. de kennistheorie voor een groot deel de metaphysica bepaalt.

Vanuit het psychologische en logische gezichtspunt staan metaphysica en kenniscritiek derhalve in verschillende relatie, waarbij de richting in de twee gevallen omgekeerd is. Kennistheorie moet logisch voorafgaan. En psychologisch gaat metaphysische belangstelling vooraf. Waarmee een moeilijkheid van isagogischen aard is gegeven. Wanneer men philosophische onderwerpen behandelt, en wanneer men dan werkelijk „spijkers met koppen wil slaan", zal men zich dienen te bewegen op kennistheoretisch gebied. Maar het groote publiek, ook het ontwikkelde groote publiek, bevindt zich ten aanzien van philosophische vraagstukken in de phase der kindsheid. Zijn wijsgeerige belangstelling is, zooals voor de hand ligt, metaphysisch geörienteerd. Philosophische vraagstukken wekken belangstelling, en wel in zeer ruimen kring, maar onder de voorwaarde, dat zij metaphysisch moeten worden geformuleerd. Maak daarentegen bij een dergelijk vraagstuk onderscheid tusschen de (metaphysische) toepassing en het toegepaste, laat — zooals voor de hand ligt —

de eerste voorloopig rusten, vraag de aandacht voor het laatste, tracht het toegepaste denkprinciep zoo zuiver mogelijk te formuleeren, behandel de questie der ontstaanswijze en der beteekenis, ... en uw aanvankelijk talrijk auditorium zal merkwaardig gedund blijken te zijn.

Onder deze omstandigheden kan men „sententiae ad hominem" geven, men kan de menschen geven wat zij wenschen: metaphysica. De docent heeft, mede op grond van zijn voorafgaande kennistheoretische onderzoekingen een metaphysica. Welnu, deze kan hij ontvouwen, verdedigen tegenover andere standpunten, en wanneer zijn metaphysische inzichten hem na aan het hart liggen, zal hij aldus voldoening beleven. En gaarne zal hij daarbij gebruik maken van de metaphysische belangstelling van zijn gehoor als hefboom.

En hij zal dit kunnen doen zonder gewetensbezwaar. Maar een keerzijde der medaille is er toch. In de eerste plaats heeft een logische behandeling eigenlijk plaats gemaakt voor een paedagogisch-isagogische. Maar daarover spreken wij niet verder. De keerzijde, die ik thans zie, is gelegen in het feit, dat de metaphysische belangstelling — als algemeen verschijnsel genomen — voortvloeit uit een troebele bron. Zij is niet een uitsluitend intellectueele. Nu, dit laatste is ook niet noodig, het ligt geenszins in mijn bedoeling een eenzijdig intellectualisme te verdedigen. Alleen, de bron is troebel, zij bevat velerlei elementen. Onder deze kunnen zich vele waardevolle bevinden. Zoo is het hier. Maar toch kunnen onder de stoffen van allerlei aard ook minder gewenschte voorkomen. En dit is eveneens verwezenlijkt in ons geval.

Om maar iets te noemen. De metaphysische belangstelling wortelt veelal in individueele wenschen en hun tegengestelde, in vrees. En nu blijkt eenvoudig door en in de praktijk, dat een dergelijke meer of minder bewuste wensch niet slechts hefboom is om ons aan het denken te brengen. Was dit het geval, dan zouden dergelijke wenschen, van welken aard en hoe louter individueel zij ook

mochten zijn, in offensief zijn, want het is voor een wetenschap als zoodanig ten slotte onverschillig aan welke „Gesinnung" zij haar aanzijn te danken heeft. Maar ongelukkig geven de wenschen niet alleen den stoot aan het denken. Zij blijven meespreken en trachten met meer of minder succes het denken te voeren in hun baan. Zoo is het meer dan een analogie, wanneer wij in vele gevallen den metaphysicus in bepaalde opzichten kunnen vergelijken met iemand, die droomt in den letterlijken zin van het woord. Wij weten, dat de wensch en de vrees dikwijls de psychische oorzaak is van den droom. En dat zij zich ook daar niet bepalen tot het geven van den impuls. Maar dat zij het voorstelling-materiaal trachten te verbinden, te ordenen, te kiezen en te verwerpen, zóó, dat zij zich zelf verwezenlijken. Hetgeen wil zeggen, dat de wensch zich heeft bevredigd door een passend voorstellings-complex, en dat de vrees zich soms ook aldus heeft verwerkelijkt.

In den droom ontmoeten wij een denken van lage potentie, dat zich kenmerkt door een groot gebrek aan contrôle. Het wakende denken is van veel hooger potentie. Zonder eenige moeite en zonder het zich eigenlijk bewust te zijn, ontgaat het de begoocheling, die het gemoedsleven tracht voor te tooveren. Althans, wanneer de problemen niet al te gecompliceerd zijn. En wanneer het onderwerp van overdenking niet al te groote affiniteit heeft met de wenschen bijv., die — om zoo te zeggen — steeds op de loer liggen, en een goede kans niet zullen laten voorbijgaan. Wiskundige problemen kenmerken zich al door een zeer geringe affiniteit met onze wenschen, onze gemoedsbehoeften. De belangstelling zal dan ook bij den gemiddelden mensch niet zeer groot zijn, maar is zij er op den een of anderen grond, dan kan ons denken ook gemakkelijk „aequo animo" functioneeren. Maar — om een ander geval te nemen — bij een onderzoek, dat betrekking heeft op de psyche der vrouw, zal hetzelfde veelal niet gelden. En wanneer dan het probleem van dien aard is, dat veel materiaal moet worden overzien, dan wordt het eerst recht bedenkelijk. Want de menschelijke

aard in zijn natuurlijke beperktheid, — meer concreet: de engte van ons bewustzijn — brengt mee, dat een dergelijk overzicht niet gemakkelijk is. Het willekeurige denken moet zich redden door methodische hulpmiddelen, en het onwillekeurige is steeds geneigd om zich op onwettige wijze te redden door selectie van materiaal. En nu ziet de wensch de kans weer schoon om invloed uit te oefenen, om den aard dier selectie te bepalen.

Want dit is het bedenkelijke, dat de wenschen achter de schermen werken. Traden zij maar openlijk op! Dan waren hun machinaties gemakkelijk te doorzien en onschadelijk te maken. De wensch is echter te vergelijken met een verborgen lichtbron, een verdekt opgesteld zoeklicht, dat van een groot aantal voorwerpen slechts een gedeelte verlicht. En dan spreken wij over de dingen, die wij zien. Niet over de lichtbron, die voor ons verborgen is. Niet over de dingen, die in duisternis zijn gehuld. En wij baseeren ons in onze wetenschappelijke discussie op feiten.........

De metaphysica, de wereldkennis met haar veelzijdig materiaal, met haar verschillende problemen, die den „gemoedelijken" mensch het „tua res agitur" toeroepen, stelt de hoogste eischen. En wien zal het verwonderen, dat het denken ten aanzien van deze opdracht zoo vaak is te kort geschoten? Dat gemoedsbehoeften zich hebben weten te doen gelden op een wijze, die niet rechtmatig is.

En zoo heeft Fichte gelijk in zijn bekende variatie op „dis-moi qui tu hantes......". Voor hem is de geschiedenis der philosophische stelsels dan veelal de geschiedenis van menschelijke karakters. William James heeft deze stelling uitgewerkt. Hij wijst op een zekere onoprechtheid in philosophische discussies, waar één der voornaamste oorzaken, gronden (het karakter, de individueele geaardheid met haar wenschen en postulaten), nooit ter sprake komt. En in de laatste aflevering van den vorigen jaargang van dit tijdschrift heeft Dr. Der Mouw deze stelling uitgewerkt in een artikel, dat zich zeer prettig laat lezen.

Fichte's uitlating — die ik slechts in den vorm van citaat heb ontmoet, zoodat ik over het verband, waarin zij voorkomt niet kan oordeelen — geeft de feiten, waarover wij hier spreken, het zuiverst weer. De moreele beoordeeling, waarvoor in principe plaats is, is een questie op zichzelve. Wij laten deze buiten beschouwing en bepalen ons tot het oordeel, dat metaphysische stelsels, die zich als „waar'' aandienen en zich als wetenschap geven, plegen te bevatten — en dan natuurlijk ten onrechte —: louter-individueele elementen, of wel den onrechtmatigen invloed van individueele elementen, die als selectief princiep hebben gewerkt.

Het is onder deze omstandigheden begrijpelijk, dat velen oordeelen: Het is duidelijk, metaphysica is een would-be-wetenschappelijke *projectie* van onze persoonlijkheid. Laten wij ons liever tot het beleven onzer persoonlijkheid, casu quo tot haar beschrijving, bepalen.

Een dergelijke resignatie spruit voort uit een critische bezinning, waarin veel moet worden gewaardeerd. Om maar iets te noemen: eigen persoonlijkheid wordt niet overschat ten koste van andere individualiteiten, en ten opzichte van de eischen van het waarheidsbewustzijn wordt niet getransigeerd. Alleen, had men zich altijd zoo spoedig geschikt, dan zou er van wetenschap in het algemeen niet veel zijn terecht gekomen. De menschheid heeft in een meer kinderlijk stadium ook in de bijzondere wetenschappen de persoonlijkheid ten onrechte geprojecteerd. Exacte wetenschappen als physica en chemie toonen nog heden ten dage de onmiskenbare sporen. En zelfs daar is men het er nog niet over eens, waar de geoorloofde projectie ophoudt en de ongeoorloofde begint. *Geoorloofde projectie:* het begrip projectie op zichzelf involveert toch geen veroordeeling. Er is immers een geoorloofde projectie. Wanneer ik aan mijn medemenschen bewustzijn toeken, dan is dat voor mij een projectie, en wel een geoorloofde. Kortom, de geheele wetenschap heeft in zich de moeilijkheid, waarover wij spreken. En juist het feit, dat er toch wetenschap is,

zoodat de menschheid tot op zekere hoogte de moeilijkheden heeft overwonnen, geeft hoop ten aanzien van bijv. de metaphysica. Daar zijn de moeilijkheden grooter. Maar ik kan het verschil niet anders zien dan als een quantitatief verschil. Want metaphysica is niet een in het vage speculeeren over wereld en wereldbeschouwing. Zij heeft zeer concrete probleemstellingen, die juist haar ontstaan danken aan het bestaan der speciale wetenschappen, die onderling weinig voeling houden en kunnen houden.

Ik heb nu o. a. het oog gericht op de psychologie en de physiologie, en op iets dat buiten het onderzoek dier beide wetenschappen valt: het psychophysiologisch parallelisme. Dit parallelisme sluit een probleem in, en wordt aldus voorwerp van onderzoek voor een wetenschap, die in hiërarchie boven de beide genoemde staat, voor de metaphysica.

Ik zie niet anders als een quantitatief verschil. Ja, als men van de metaphysica iets onmogelijks eischt, dan is het geen kunst om te poneeren, dat metaphysica geen wetenschap kan zijn. En een leek vraagt van metaphysica dikwijls iets onmogelijks. En dat komt, doordat hij zich er geen rekenschap van geeft, dat metaphysica juist noodzakelijk projectie, geoorloofde projectie, vooronderstelt. En dan komen de vragen, waaruit bijvoorbeeld blijkt, dat men aan de metaphysica een moreel richtsnoer zou willen ontleenen buiten de door ons onmiddellijk beleefde moreele beoordeeling om. Het is al zeer naïef. Maar aan wien de schuld? Toch zeker niet aan den metaphysicus, die zich bezonnen heeft aangaande zijn weg, zijn methode.

Zoo is er slechts een quantitatief verschil, — maar quantitatieve verschillen doen ook mee. Hetgeen beteekent, dat de metaphysicus zich meer dan een ander beweegt op een glibberig pad. Zelfbezinning is voor hem een eerste vereischte ten aanzien van het op waarheid gerichte denken. En deze zelfbezinning is de kerniscritiek. Ook een natuurkundige, een wiskundige, kan het ten slotte niet zonder kennistheorie doen. Maar voor-

loopig heeft hij nog niet die groote moeilijkheden. Hij kan in eersten aanleg denken zonder zich rekenschap te geven van het denken. Meer in het algemeen : een ieder kan denken en ook wel correct denken, zooals een ieder kan wegen, een ieder kan meten. Maar naar aanleiding van een bepaalde opdracht kan het ons duidelijk worden, dat wegen niet een ieders werk is. In sommige gevallen is het een kunst, en al is de techniek niet zoo erg gecompliceerd, zij moet toch geleerd worden. Metingen kunnen soms lastig zijn. En dan kan de vraag zich voordoen : hoe is het gemeten, volgens welke methode is het getal verkregen. En dan krijgen wij natuurlijk beschouwingen over, een theorie over dat meten. — Hetzelfde ontmoeten wij hier. Doen zich bepaalde problemen voor, die bijzondere eischen stellen aan het denken, dan is een theorie over het denken een vereischte.

De metaphysicus zal voor alles kennistheoreticus moeten zijn. Juist zij, die metaphysica beoefenen uit zoogenaamde groote metaphysische belangstelling, mogen wel allereerst naar de kennistheorie worden verwezen, want zij zoeken allicht elders wat zij alleen in eigen bewustzijn kunnen aantreffen. Kennistheorie, en ook ethiek, zullen hen dan aanvankelijk desillusioneeren, maar dan ook opheffen tot de conceptie van een autonomie, die — om de klassieke vergelijking te gebruiken — staat tot hun vroeger inzicht als het wereldbeeld van Copernicus tot de geocentrische beschouwing. En zij, die metaphysica verwerpen, omdat metaphysica zou zijn projectie van eigen persoonlijkheid, zullen leeren beseffen, dat alle wetenschap projectie vooronderstelt. Zij zullen dan geen scherpe grens meer zien tusschen metaphysica en andere wetenschappen. Zij zullen de scheidingslijn anders trekken, en wel tusschen de geoorloofde en ongeoorloofde projectie.

* * *

Het ligt niet in mijn bedoeling de vraag naar het *geoorloofd-zijn* van projectie nader te bespreken. Deze vraag, die ten nauwste samenhangt met de „quaestio iu-

ris" laten wij rusten. Evenmin zullen wij onze aandacht richten op de rechtvaardiging van een bepaalde projectie. Dan toch hadden wij opnieuw de „quaestio iuris", nog gecompliceerd door een „quaestio facti". De *rechtvaardiging* valt buiten ons onderwerp. Door het volgende wensch ik alleen te wijzen op het algemeene karakter eener projectie, die algemeen, zonder critiek, als geoorloofd wordt aanvaard. Door *analyse van het waarheidsbegrip* zal projectie worden gekenmerkt als iets, dat logisch aan elke wetenschap voorafgaat.

Het waarheidsbegrip heeft betrekking op waarheid in het algemeen. Wij zullen niet betoogen, dat *dit* of *dat* „waar" is, maar wij zullen ons duidelijk trachten te maken wat wij beleven, als wij waarheid beleven. En aldus bewegen wij ons op het terrein der psychologie. Kennisleer is in de eerste plaats een deel der psychologie. Er zijn denkers, die de kennisleer uitsluitend als zoodanig zien. Welnu, deze zien de „quaestio iuris" voorbij, of wel, zij ontkennen het recht, waarnaar de „quaestio iuris" vraagt. Daar voor mij de „quaestio iuris" een zeer reëele probleemstelling is, is in mijn oog kennisleer nog iets anders dan psychologie. Zij is meer. Maar, zooals gezegd, de „quaestio iuris" laten wij rusten, en wij zullen ons uitsluitend bewegen op psychologisch gebied. Waarheid beteekent dan voor ons *het-voor-waar-houden, de overtuiging.* Of dat voor-waar-houden rechtmatig is, of niet, laten wij in het midden. Vele onzer waarheden zullen wel dwalingen zijn. Sommige zullen wij bij deze of gene gelegenheid als zoodanig erkennen. Maar dat inzicht hebben wij nu niet, nu zijn het voor ons waarheden. Welnu, in dezen psychologischen zin nemen wij waarheid. En wij nemen waarheid in abstracto, hetgeen beteekent, dat het ons onverschillig is wat wij voor waar houden. Of voorstelling *a*, dan wel voorstelling *b* waar is, is ons om 't even. De vraag is: wat beleven wij, als wij 'n voorstelling (haar inhoud is ons onverschillig) voor waar houden.

Ik doe dus bij mijn beschrijving een beroep op het zelfbewustzijn van den lezer. In psychologischen zin kennen wij allen waarheid. Het is alleen de kwestie te beschrijven, wat wij beleven, als wij voor-waar-houden.

Nu, deze vraag schijnt niet moeilijk. En reeds in oude tijden heeft men het waarheidsbegrip geformuleerd. De formuleering is onvolledig, maar overigens goed. In onzen tijd is men echter op een dwaalspoor gekomen, en positivisten — in het bijzonder de aanhangers van het pragmatisme — geven een definitie van waarheid, die er geheel anders uitziet dan de traditioneele. Zoo plaatst men heden ten dage tegenover de laatstgenoemde, tegenover het zoogenaamde *transcendente waarheidsbegrip* het *immanente waarheidsbegrip* van positivisten en ook wel van neo-criticisten. Onder deze omstandigheden heeft het zin ons nog eens nader rekenschap te geven van de waarheid van het transcendente waarheidsbegrip. Wij zullen dit door introspectie *direct* doen, en verder ook *indirect* door critiek uit te oefenen op het immanente waarheidsbegrip. Het zal blijken, dat het immanente waarheidsbegrip zin heeft, maar tevens, dat daardoor op de integriteit van het transcendente waarheidsbegrip niet in het minst valt af te dingen. Dat m. a. w. een tegenstelling tusschen de twee begrippen op misverstand berust.

Dan beschikken wij over de gegevens om met vrucht terug te keeren tot onze beschouwing over projectie. Wanneer wij ons rekenschap geven van het transcendente waarheidsbegrip, zullen wij tevens inzien, dat waarheid een projectie inhoudt. En wetenschap vooronderstelt waarheid. Zoo zal het dan duidelijk zijn, dat wetenschap in 't algemeen, dat elke wetenschap, projectie inhoudt. Een projectie, die de genetische, causale, verklaring van waarheid niet buitensluit, integendeel eischt. Maar die qua projectie *logisch* voorafgaat, het *kennistheoretisch eerdere* is.

De beteekenis van dit inzicht hangt af van de beteekenis, die aan kennistheorie en aan haar verhouding tot

physica en metaphysica moet worden toegekend. Ziet men de kennistheorie werkelijk als de fundamenteele wetenschap, dan leert ons aperçu, dat voor het denken aan de conceptie der causale ontstaanswijze van waarheid, aan de conceptie van elk causaal proces ten slotte, voorafgaat iets anders, dat zelf moeilijk meer onder een causale beschouwingswijze kan vallen. Over „dat andere" is direct niet veel te zeggen. Indirect zullen wij het bepalen door uitsluiting. Positief kan het wel het best gekenmerkt worden door het beeld der projectie. Welnu, de beteekenis dier projectie hangt voor ons denken ten nauwste samen met de plaats, die de kennistheorie voor ons inneemt. Daarom heb ik ook getracht door eenige inleidende beschouwingen de aandacht op haar fundamenteelen zin te vestigen.

Door radicale theorieën aangaande waarheid, die in het einde der vorige en den aanvang dezer eeuw opzienbarend geweest zijn ook buiten den engen kring der vakphilosophen, is het waarheidsbegrip tegenwoordig nog al aan de orde. En over waarheid zijn zeer uiteenloopende dingen gezegd, die al op het eerste gezicht niet vereenigbaar blijken te zijn. Wanneer wij nemen een boek als „The Meaning of Truth" van William James, en daarnaast leggen bijvoorbeeld „Der Gegenstand der Erkenntnis" van Heinrich Rickert, dan hebben wij twee werken, die het waarheidsprobleem behandelen. In beide is doorloopend sprake van waarheid, van het voorwerp, van het kennen, maar daarmee — zou men wel geneigd zijn te zeggen — eindigt dan ook de overeenstemming. Eenerzijds zou men oordeelen : beide auteurs spreken over hetzelfde onderwerp, zij gebruiken dezelfde woorden. Maar als men dan weer let op wat zij zeggen, dan wordt men er toe gebracht om te oordeelen, dat het onderwerp, niettegenstaande gelijkluidende woorden, wel verschillend moet zijn.

En zoo is het ook inderdaad. Wanneer ik groote lijnen mag trekken en finesses daarlaten, zou ik willen oordeelen,

dat een James en een Rickert het in den grond der zaak over verschillende onderwerpen hebben. Maar aangezien beide onderwerpen betrekking hebben op waarheid en kennen heeft het den schijn, dat zij over hetzelfde spreken.

Om dan het misverstand te formuleeren, voordat ik het als zoodanig uit werk : James spreekt over *de criteria van waarheid* en meent aldus het *waarheidsbegrip* te bepalen. Hij is er zich niet van bewust, dat het waarheidsbegrip met zijn kenmerken iets geheel anders is dan een opsomming van criteria voor waarheid. — RICKERT's onderzoek richt zich veel meer op het waarheidsbegrip, al behandelt hij dan ook meer het kennen in 't algemeen dan de waarheid in het bijzonder [1]). Dat wij dan in die twee gevallen

1) HEINRICH RICKERT behandelt in „Der Gegenstand der Erkenntnis" het kennen *in het algemeen*, hij geeft zich rekenschap van het begrip van het kennen en zijn vooronderstellingen. In hoeverre RICKERT's uiteenzetting juist is, kunnen wij hier in het midden laten. Om misverstand te voorkomen moet *in dit verband* worden vermeld, dat in „Der Gegenstand der Erkenntnis" het *onmiddellijk* kennen, het direct beleven eener werkelijkheid (eener waarneming bijv.) niet wordt onderscheiden van het *middellijk* kennen (op grond eener herinneringsvoorstelling bijv.). In het voorbericht wordt ons meegedeeld : „Die Schrift ist aus Untersuchungen über das Urteil entstanden". Beide soorten van kennis, zoowel de onmiddellijke als de middellijke, bevatten voor RICKERT *het oordeel*, en zijn onderzoek is dan uitsluitend gelegen in een poging om dit gemeenschappelijke, om het wezen van het oordeel, te begrijpen. Dit onderzoek, dat betrekking heeft op het kennen *in het algemeen*, leidt hem tot vooronderstellingen betreffende „het zijn", die ook voor het specifieke kennen, in „*waarheid*" gegeven, zullen moeten gelden. Op dezen grond oordeelen wij, dat RICKERT's onderzoek, veel meer dan JAMES' pragmatisme, zich richt op het waarheidsbegrip.

Over het waarheidsbegrip zelf, over het specifieke derhalve, dat het beleven van *waarheid* tot iets anders maakt dan tot het beleven van *werkelijkheid zonder meer*, spreekt RICKERT echter in het geheel niet. Wanneer wij deze differentia specifica op den voorgrond willen brengen — en wij stellen ons voor dit in onze uiteenzetting te doen —, vinden wij in RICKERT's werk nergens iets van onze gading. De vraag naar wat logisch aan „het zijn" voorafgaat is in het bewustzijn van dezen auteur zóó overheerschend, dat er voor het waarheidsprobleem, in zijn boek althans, geen plaats is.

iets zeer verschillends krijgen, is natuurlijk, en zal thans nader worden uiteengezet.

Eerst dan in het algemeen. Wij moeten streng onderscheid maken tusschen de kenmerken van een begrip, en de criteria — ik kan ook zeggen : symptomen — voor de toepassing van het begrip. Een enkele illustratie, waarvan ik ook op een andere plaats gebruik heb gemaakt, moge hier volgen.

Wanneer men me vraagt naar de definitie van een elementair psychisch verschijnsel als de „emotionaliteit", dan kan ik het woord vertalen en spreken van „vatbaarheid voor aandoeningen", maar een eigenlijke definitie geef ik niet. Het elementaire kan niet worden gedefinieerd. Ik noem derhalve geen enkel kenmerk. Vraagt men mij echter naar criteria, naar symptomen, dan staat de zaak anders. Dan kan worden gewezen op bepaalde ademhalingscurven, die met een emotioneelen bewustzijnsinhoud functioneel samengaan. Dan kan ook het psychogalvanisch phenomeen ter sprake komen. De criteria behoeven echter niet van physischen aard te zijn : een criterium voor emotie is ook gegeven in bepaalde stoornissen van het voorstellingsverloop. Derhalve, in dit geval, geen kenmerken en wel symptomen, criteria.

Er is natuurlijk op de een of andere wijze causaal verband tusschen de emotie en haar symptoom. Maar daarom is het symptoom niet een kenmerk van de conceptie „emotie". Door de emotie heeft er een verandering plaats in den electrischen stroom, dien het menschelijk organisme produceert. Maar de voorstelling van dien veranderden stroom heeft toch in inhoud niets gemeen met de voorstelling der emotie !

Deze illustratie toont dan, dat de onmogelijkheid van het bepalen van den inhoud eener conceptie niet buitensluit het bezit van symptomen of criteria, die ons in staat stellen de conceptie te betrekken op een werkelijkheid. Het omgekeerde kan ook. Het is mogelijk

kenmerken op te geven, terwijl men geen criterium voor toepassing heeft.

De sceptici oordeelden, dat zij voor waarheid geen criterium hadden. Al onze overtuigingen waren in hun oog slechts meeningen, althans het zou niet kunnen worden uitgemaakt, dat zij meer dan meeningen waren. En dat op grond van het afwezig-zijn van criteria. Toch kenden de sceptici de beteekenis, den zin van waarheid zeer goed. Zij zijn — om een beeld aan JAMES te ontleenen — te vergelijken met iemand, die weet wat goud is, maar die oordeelt, dat hij geen middel heeft om uit te maken of genoemd metaal voorkomt onder de stoffen, die hij bezit. Twijfel aan de waarheid van elke overtuiging openbaart hier tevens bewustzijn van de beteekenis van waarheid. Men kan niet de waarheid van iets overwegen of betwijfelen zonder den zin van waarheid te vooronderstellen. Deze kennis aangaande de beteekenis is aanvankelijk een intuïtieve. En het zou mogelijk zijn, dat „waarheid'' evenmin als „emotionaliteit'' voor definitie vatbaar is. Dit laatste is echter niet het geval. Men kan kenmerken opnoemen, al zijn het dan ook niet de meest fundamenteele, al ontgaat ook m. a. w. het voornaamste aan onze bepaling. — Ook de scepticus zou kenmerken kunnen noemen, bijvoorbeeld dat der overeenstemming. Hij zou niets anders doen dan zich rekenschap geven van wat hij reeds vooronderstelt. — En toch zou hij kunnen blijven volhouden, dat hij geen betrouwbare criteria bezit. Kortom, hij zou kunnen zeggen : Wat waarheid beteekent, weet ik, maar of één mijner voorstellingen waar is, kan ik niet uitmaken, omdat het criterium, dat gelegen zou zijn in het evidentie-gevoel, onbetrouwbaar is. En over andere, daarvan onafhankelijke criteria heb ik de beschikking niet.

De onderscheiding van kenmerken en criteria is van de grootste beteekenis, ook juist ten aanzien van het waarheidsprobleem. Dat het gewone spraakgebruik deze scherpe onderscheiding niet kent, is begrijpelijk. Want „het begripmatig onderscheiden'' wordt veelal verdrongen

door „het in causalen samenhang denken". En dan moet er een innige samenhang zijn tusschen kenmerken en criteria, er is reeds op gewezen.

Daar komt nog iets bij. Bij gelegenheid kan een kenmerk wel eens criterium zijn. Tot het schaamtegevoel van een ander kunnen wij alleen concludeeren op grond van criteria, die zeer zeker niet identiek zijn met kenmerken van het begrip der schaamte. De criteria zijn van physischen aard, gelegen bijv. in tijdelijke vasomotorische veranderingen, die zich o. a. kunnen uiten in het blozen. Maar ons eigen schaamtegevoel daarentegen zullen wij als zoodanig erkennen op grond van iets, dat als kenmerk in het begrip vertegenwoordigd dient te zijn. In dit geval vallen kenmerk en criterium samen : één en hetzelfde is zoowel kenmerk als criterium. Hoe wij het noemen, hangt af van het verband, waarin het gedacht wordt.

Maar dit is een uitzonderingsgeval, waardoor wij ons bewust kunnen worden, dat wij een onderscheiding, invoeren, die slechts een begripmatig scheiden is. In vele gevallen wordt dit onderscheiden ons echter gemakkelijk gemaakt, doordat dan kenmerk en criterium (symptoom) tevens verschillende objecten zijn.

Regel is, dat een symptoom iets geheel anders is dan een kenmerk. Zeer duidelijk wordt ons dat, als wij het oog richten op de psychologie, waar physische en physiologische realiteiten criteria zijn voor iets met een geheel anderen inhoud : psychische werkelijkheden. De kenmerken der begrippen, op laatstgenoemde betrekking hebbende, zijn in inhoud geheel verschillend van die der criteria.

En nu gaan wij deze onderscheiding toepassen op waarheid, terwijl wij het eerst onze aandacht zullen richten op de criteria voor waarheid. Deze criteria kunnen worden verdeeld in primaire en secondaire. De primaire staan geen nadere definitie toe, omdat een elementair psychisch beleven geen nadere bepaling toelaat. Het onmiddellijk beleefde „evidentiegevoel", aanwezig bijvoorbeeld

met een gewaarwordingsinhoud als zoodanig, heeft zich verzet tegen elke poging tot analyse: het schijnt niet samengesteld te zijn uit meer enkelvoudige psychische bestanddeelen. Wij kunnen hier hoogstens ons zwijgen maskeeren door een beeld, zooals Spinoza er geeft: sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi. — Over de secondaire criteria kunnen wij spreken. Maar laten wij dadelijk ons ervan bewust zijn, dat zij van de primaire niet onafhankelijk zijn. Dat zij de primaire steeds vooronderstellen.

In verband met de secondaire criteria moeten wij nu denken aan het immanente waarheidsbegrip. In dit verband heeft het zin en beteekenis.

Om ze beide te begrijpen, zoowel den aard der secondaire criteria als het immanente waarheidsbegrip, is het het meest verkieselijk, naar ik geloof, om te letten op het verificatieproces. Door verificatie ontstaat waarheid en in de verificatie-mogelijkheid is een criterium gegeven.

Laten wij een concreet geval geven. Op grond van berekening heeft men het bestaan van de planeet Neptunus met groote zekerheid vermoed, voordat men die planeet had waargenomen. Onregelmatigheden in de beweging van Uranus waren uitgangspunt van die berekening. Deze onregelmatigheden waren niet te verklaren uit de inwerking van de andere bekende planeten. En zoo kwam Bessel ertoe het bestaan van een nog niet waargenomen planeet aan te nemen.

Het bestaan van de planeet Neptunus was aanvankelijk een hypothese. De veronderstelling is eenigen tijd later geverifieerd op directe wijze, doordat Neptunus werkelijk is waargenomen. Ik zou echter in dit verband gaarne van deze directe verificatie willen afzien. Deden wij het niet, dan zouden wij tot de primiare criteria zijn teruggekeerd, en wij willen nu spreken over de secondaire.

Ook voordat Neptunus was waargenomen, was de voorstelling, die de astronoom zich had gevormd, geen fantasievoorstelling. De voorstelling was al tot op ze-

kere hoogte waar. En waarom? Omdat de afwijking van de baan van Uranus een oorzaak moest hebben. En omdat de aard dier afwijking, als gevolg gezien, wees op een bepaalden aard der oorzaak.

Wanneer wij— om ons niet te lang op te houden — onze uiteenzetting niet verder uitspinnen, dan is het toch na het voorafgaande wel duidelijk, dat de astronoom de voorstelling van Neptunus voor waar hield, omdat die voorstelling paste bij het complex zijner andere overtuigingen. Hij had een voorstelling van de baan van Uranus, een voorstelling, die zich echter niet zoo zonder meer aansloot bij zijn overige overtuigingen. Of meer gepreciseerd: hij had twee voorstellingen aangaande de baan van Uranus, de eene uit waarnemingen geconstrueerd, de andere gededuceerd — mede in verband met waarneming natuurlijk. Deze beide voorstellingen dekten elkaar niet, een contradictie was aanwezig. Door eliminatie was deze contradictie niet op te heffen, want beide voorstellingen waren even legitiem. De astronoom kon m. a. w. geen afstand doen van de overtuigingen, op grond waarvan hij het ééne meende te moeten zien, terwijl hij anderzijds het werkelijk waargenomene geenszins kon voorbijzien. De probleemstelling, in deze tegenstelling gelegen, werd opgelost door aanvulling. Het aannemen van een niet onmiddellijk beleefde (nietwaargenomen) realiteit, die daarom door een voorstelling werd vertegenwoordigd (de voorstelling van Neptunus) maakte, dat de overtuigingen konden worden gehandhaafd, en tevens dat de baan van Uranus zonder eenig bezwaar als feit kon worden aanvaard.

Het bovenstaande nu is een illustratie voor het immanente waarheidsbegrip. De voorstelling van Neptunus werd voor waar gehouden, omdat die voorstelling zich aansloot bij, paste bij het complex der andere overtuigingen. En hiermee is een der meest gewone en ook een der meest correcte formuleeringen van het immanente waarheidsbegrip gegeven: *Waar is de voorstelling, die past bij onze andere overtuigingen.*

Een der meest correcte formuleeringen. Hiermee is niet gezegd, dat op de formuleering niets valt af te dingen. Want zij kan gemakkelijk aanleiding geven tot een te ruime opvatting. Wat hier van waarheid gezegd wordt, geldt niet voor alle overtuigingen, voor alle waarheden. De formuleering spreekt zich alleen uit ten opzichte van secondaire criteria. Ten aanzien van waarheid in het algemeen is de bepaling te eng. — En anderzijds is zij te ruim. De definitie toch is niet voor omkeering vatbaar. Niet iedere voorstelling, die zich wel aansluit bij, past bij ons „Seinsbestand", is daarom waar. Er moet een restrictie gemaakt worden, hierin gelegen, dat het „Seinsbestand" op de een of andere wijze een dergelijke aanvulling eischt. En ook dit duidt het immanente waarheidsbegrip niet aan.

Na het noodige voorbehoud kunnen wij echter het immanente waarheidsbegrip aanvaarden. Ons voorbehoud is van drieërlei aard: het begrip is te ruim; het begrip vooronderstelt andere criteria (de primaire) zonder deze te noemen; en dan ten slotte de groote restrictie: *het immanente waarheidsbegrip is alleen waar ten aanzien van criteria.* Na deze critiek moet dan nadrukkelijk geconstateerd worden, dat het immanente waarheidsbegrip ook zijn groote positieve waarde heeft. Deze is gelegen in de verwijzing naar het immanente karakter, dat ook aan de secondaire criteria toekomt. Het waarheidsbegrip bepaalt terecht waarheid door andere bewustzijnsinhouden. In ons zoeken naar waarheid baseeren wij ons op kengronden, die natuurlijk gegeven moeten zijn, in het bewustzijn gegeven. Wij baseeren ons op overtuigingen, die natuurlijk in haar hoedanigheid van overtuigingen behooren tot den inventaris onzer psyche.

Het immanente waarheidsbegrip heeft veel misverstand opgewekt. En dit is begrijpelijk, want zelfs in de vrij inoffensieve formuleeringen komen woorden voor, die op zijn minst dubbelzinnig zijn. Zoo bepaalt WINDELBANDT in „Präludiën" waarheid als: Uebereinstimmung

der Vorstellungen unter einander, der sekundären mit den primären, der abstrakten mit den konkreten, der hypothetischen mit den sensualen, der „Theorie" mit den „Tatsachen". Ik zou niet durven beweren, dat WINDELBANDT hier hinkt op twee gedachten. Maar wanneer het de bedoeling is aldus het immanente waarheidsbegrip te bepalen, dan is het woord „overeenstemming" al zeer ongelukkig. Door dit woord zetten wij de eerste schrede op het pad, dat leidt tot verwarring. Zooals aanstonds zal worden uiteengezet heeft het woord overeenstemming, ook in verband met waarheid, een zeer bepaalden zin, die in dezen samenhang irrelevant is. Bij de criteria-questie van het immanente waarheidsbegrip hebben wij niet te maken met de overeenstemming, zooals die is tusschen portret en afgebeelde persoon. Hier is sprake van een „zich aansluiten bij", een „passen", veeleer in den zin van een sleutel, die past op het slot.

Bedenkelijker formuleeringen zijn die, welke kenschetsend zijn voor het pragmatisme. Een van de meest typische is wel de pregnante formuleering van SIMMEL: „Wir nennen diejenigen Vorstellungen wahr, die sich als Motive des zweckmässigen, lebenfördernden Handelns erwiesen haben". Het passen bij nuttige en „goede" resultaten, dat zich bij gelegenheid ook kan uiten in het verwezenlijken dier resultaten, is dan nu het criterium. — Aangezien het niet tot onze taak behoort sommige criteria te rechtvaardigen en andere te verwerpen, laten wij ons niet verleiden tot critiek.

Wanneer wij echter terugkeeren tot onze bepaling van waarheid als „een passen bij onze reeds aanwezig zijnde overtuigingen", dan is hiermee iets gegeven, waarop zij, die zeer weinig over waarheid hebben nagedacht en overigens wetenschappelijk werkzaam zijn, zullen reageeren met een „ja, natuurlijk!". Wanneer de een of andere voorstelling als waar in overweging wordt genomen, dan gaan wij het verband na, waarin die voorstelling tot ander overtuigingen staat. — Toch ligt deze bepaling in al haar eenvoud niet maar als het ware voor het grijpen. En dat komt,

doordat wij over waarheid nog iets geheel anders kunnen zeggen. Wij hebben nu van te voren de onderscheiding ingevoerd van criteria en kenmerken, en wanneer het ons gelukt uitsluitend de aandacht gevestigd te houden op de zijde der criteria-questie, dan is het pad geëffend om zonder hindernissen te komen tot het immanente waarheidsbegrip. Van deze onderscheiding zijn de denkers zich echter niet altijd klaar bewust geweest, en dan krijgen wij een soort amalgama, waarin de „kenmerken'' van waarheid mede zijn opgenomen. En wanneer wij een blik op de geschiedenis van de philosophie werpen, dan blijkt het, dat dit gemis aan onderscheiding ook niet de eenige factor is. Een lang ontwikkelingsproces heeft geleid tot de inzichten, die de toepassing dier onderscheiding eerst mogelijk maakten. Dat dit proces, waardoor de wijsgeerige mensch van het naieve realisme via het wetenschappelijke realisme en agnosticisme ten slotte gekomen is tot „het idealisme als uitgangspunt", logisch noodzakelijk is, wil ik hiermee niet zeggen. Maar als psychologisch en historisch feit hebben wij het te aanvaarden. In deze historische ontwikkeling is echter een, overigens niet zeer doelbewuste, analyse van het waarheidsbegrip gegeven. En aldus kunnen wij vaststellen, dat het waarheidsbegrip al tot op zekere hoogte geanalyseerd moest zijn, voordat er plaats was voor de toepassing eener methode, die werkt met scherpe onderscheidingen. Het immanente waarheidsbegrip, hoe voor de hand liggend het ook bij passende formuleering schijnt, is van den modernen tijd. Alleen een enkele Grieksche scepticus heeft het meer of minder bewust — laten wij zeggen — geanticipeerd.

Na het immanente waarheidsbegrip dus in wezen te hebben aanvaard, gaan wij thans over tot het transcendente. Wij geven ons thans rekenschap van den zin, van de beteekenis van waarheid, en zullen aldus vastleggen wat ik de eigenlijke kenmerken van het waarheidsbegrip zou willen noemen. Ik acht het exposé zeer belangrijk,

omdat elke wetenschap m. i. het waar-zijn van dit begrip vooronderstelt.

[Uitdrukkelijk wensch ik erop te wijzen, dat wij ons blijven bewegen op het terrein der psychologie. Met het transcendente waarheidsbegrip verlaten wij niet het gebied van het onmiddellijk beleven : ik blijf een beroep doen op het zelfbewustzijn van den lezer. Het waarheidsbegrip en zijn analyse hoort thuis in een bijzonder soort van psychologie, die tegenwoordig nog niet voldoende tot haar recht komt. Eenzelfde bewustzijnsinhoud toch kan voorwerp zijn van twee verschillende onderzoekingsmethoden. Men kan vragen naar de causale verklaring, en dan krijgen wij de psychologie, die zich het meest ontwikkeld heeft. Maar de bewustzijnsinhoud zelf kan ook voorwerp zijn — van beschrijving bijvoorbeeld.

En dan krijgen wij ten aanzien van sommige bewustzijnsinhouden een ander soort van psychologie. Niet ten opzichte van alle. Want ook de op causale verklaring gerichte psychologie richt het oog op het te verklarene en geeft zich dus rekenschap van den bewustzijnsinhoud. In sommige gevallen echter bevat die bewustzijnsinhoud, gaat die bewustzijnsinhoud gepaard met (hoe moet ik het uitdrukken ?) een intentie, en dan krijgen wij, om het woord aan MÜNSTERBERG te ontleenen, de intentioneele psychologie. Een voorbeeld moge den zin dezer onderscheiding illustreeren. Vele psychiaters hebben hun denken gericht op de psychologische verklaring der waandenkbeelden van den paranoia-lijder. Deze waandenkbeelden zijn voor den patient overtuigingen, die in haar karakter van overtuigingen — ik zie van den inhoud af — wel niet in wezen van de onze zullen verschillen. De *inhoud* zijner overtuigingen is een andere, de ontstaanswijze moge een andere zijn,... de overtuigings*vorm* zal voor hem wel dezelfde zijn als voor ons. Welnu, welke psychiater heeft, voordat hij overging tot het onderzoek der causale ontstaanswijze, zich rekenschap gegeven van den overtuigingsvorm ?

Hij *vooronderstelt* de beteekenis, den zin der overtuiging. Hij geeft zich rekenschap of die zin ook beleefd wordt bij iets, dat door hem als waandenkbeeld in overweging wordt genomen. Want voor de diagnose is het noodzakelijk, dat het denkbeeld den zin der overtuiging heeft. Zoo vraagt de psychiater naar criteria, naar symptomen van iets, dat hij heel goed kent op grond van zijn zelfbewustzijn. Vindt hij in een gegeven geval die symptomen, dan projecteert hij in den patient — en terecht, naar wij veronderstellen — iets, waarmee hij zeer vertrouwd is op grond van zijn zelfbewustzijn. Het overtuigingskarakter wordt niet over het hoofd gezien, het ligt in de begrippen „waandenkbeeld", „hallucinatie" opgesloten, maar....., en hierop komt het in ons verband aan, het wordt niet beschreven. De beschrijving heeft zin als doel op zichzelf, en als zoodanig zouden wij haar aan de intentioneele psychologie willen toekennen. De beschrijving heeft ook zin voor de op causale verklaring gerichte psychologie. Maar al te dikwijls toch wordt het bijzonder karakter van het te verklarene ten slotte toch over het hoofd gezien.

Dan wordt de moreele beoordeeling teruggebracht tot een nuttigheidsoordeel; dan meent men, dat in het immanente waarheidsbegrip alles is neergelegd, wat redelijker wijze over waarheid kan worden gezegd (James); dan maakt men de overtuiging met haar objectieve intentie eenvoudig tot intensiteit van voorstelling (Hume). — De intentioneele psychologie is echter verder in mijn oog niet de ancilla der op causale verklaring gerichte psychologie. Zij kan aan laatstgenoemde diensten bewijzen; zij zal dikwijls ook het slechte geweten zijn, dat wijst op een te kort. Zij neemt minstens een gelijkwaardige plaats in. Hiervan kunnen wij ons ook op de volgende wijze bewust worden. De op causale verklaring gerichte psychologie staat in zooverre met de physica op één lijn, dat zij het causaliteitsprinciep zonder meer vooronderstelt. Een princiep, dat wordt aangenomen op grond van een eisch van ons bewustzijn, die zich in bepaalde

omstandigheden laat gelden. De formuleering van dit bewustzijnspostulaat en de analyse van het aldus verkregen begrip behooren thuis in een psychologie, welke altijd min of meer bewust van die andere is onderscheiden. In dit bijzonder geval behooren zij tot de psychologische kennistheorie. Toch moeten wij ons er rekenschap van geven, dat eerst het streven naar rechtvaardiging het onderzoek tot kennistheorie maakt. Dat de voorarbeid, gelegen in formuleering en analyse zuivere psychologie is. En dat deze psychologie door haar analyse van den causaliteitseisch, door de analyse van de overtuiging, enz., in een andere verhouding staat tot de bijzondere wetenschappen als bijvoorbeeld de experimenteele psychologie, die als speciale wetenschap op één lijn staat met de andere.

Wij richten dan na deze uitweiding onze aandacht opnieuw op het waarheidsbegrip. Daar wij, zooals gezegd, de rechtvaardiging buiten beschouwing zullen laten, zal het zuiver psychologische gebied niet worden overschreden.]

Volgens de traditioneele definitie van het transcendente waarheidsbegrip is waarheid: „adaequatio intellectus et rei'', overeenstemming van het denken met de werkelijkheid. Deze bepaling van THOMAS VAN AQUINO voert ons terug tot de tijden der scholastiek.

Het transcendente waarheidsbegrip spreekt dus over *het denken* en over iets anders, dat wij maar dadelijk *het betrokken voorwerp* zullen noemen : de werkelijkheid. Deze werkelijkheid kan van verschillenden aard zijn, van physischen of psychischen aard. Om complicatie te vermijden zullen wij voorloopig van de physische werkelijkheid afzien. Dan behoeft het geen nader betoog, dat wij ons binnen de grenzen der psychologie bewegen.

Ook andere complicatie wenschen wij te vermijden, en daarom nemen wij voor onze uiteenzetting de ware voorstelling in haar eenvoudigsten vorm, de herinneringsvoorstelling, of liever, zoo ge wilt, een willekeurige herinneringsvoorstelling.

Wat is een herinneringsvoorstelling? In eerste instantie kunnen wij ons aansluiten bij ARISTOTELES, die herinneringen noemt *αἰσθήσεις ἀσθενεῖς*, zwakke waarnemingen. In menig punt is er inderdaad overeenstemming. De inhouden der herinneringsbeelden stemmen overeen met waarnemingsinhouden. Maar de intensiteit is veel geringer en het herinneringsbeeld is veelal vager, minder scherp omlijnd. Ook is de inhoud gewoonlijk minder rijk. Het herinneringsbeeld van vele menschen is bijvoorbeeld meer te vergelijken met een fotografie in zwart en wit dan met een kleurenrijke schilderij. Maar dergelijke verschillen kunnen wij laten rusten. Wij zeggen immers niet, dat een herinneringsbeeld even rijk aan inhoud is als de waarneming, maar alleen, dat de inhoud — voor zoover aanwezig — met den waarnemingsinhoud overeenstemt. En dat het geheel zwakker is. Wij begrijpen de bepaling „*αἰσθήσεις ἀσθενεῖς*", die wij kunnen laten gelden.

De herinnering is verder een ware voorstelling, hetgeen beteekent, dat zij geacht wordt overeen te stemmen naar inhoud met de waarneming, waarop zij betrekking heeft. Er zijn natuurlijk foutieve herinneringsbeelden: wij kunnen een fantasievoorstelling en een herinneringsvoorstelling verwarren. Het feit, dat wij kunnen dwalen, is echter in dezen samenhang irrelevant. Wij zijn nu bezig met intentioneele psychologie, wij vragen naar de beteekenis van iets, dat zich — terecht of ten onrechte — aandient als herinneringsvoorstelling. „De herinneringsvoorstelling heeft in intentie betrekking op een waarneming van overeenstemmenden inhoud", dit is de bedoeling.

Op grond van wat wij beleven, als wij ons iets herinneren, begrijpen wij de „adaequatio", de overeenstemming in inhoud, waarop in de formule wordt gewezen. Dit element der overeenstemming is altijd op den voorgrond gebracht, en ook de critiek op de traditioneele definitie heeft zich allereerst geuit in een verwijzen naar de betrekkelijkheid dezer overeenstemming. En nu is

er inderdaad op de overeenstemming af te dingen in zooverre de betrokken waarneming bijna altijd rijker is aan inhoud. Ware voorstellingen zijn geen *volledige* kopieën. De ware voorstelling is veeleer een schets, soms (bij algemeene voorstellingen) zijn het slechts enkele lijnen. En de questie is nu, of de lijnen, voorzoover zij er zijn, overeenstemmen, ja of neen. Kortom, wij moeten niet de schets, den inhoud der herinneringsvoorstelling, vergelijken met wat er wel zou kunnen zijn, als wij de waarneming opnieuw zouden beleven. Dan kan er wel meer af- dan aanwezig zijn. Maar wij moeten letten op het aanwezige, en dan vragen naar de overeenstemming. — En wanneer dan mocht blijken bij vergelijking, dat de overeenstemming niet aanwezig is? Welnu, dan hebben wij ons in onze herinneringsvoorstelling vergist, dan geven wij haar als zoodanig op. Dan zeggen wij niet: onze herinneringsvoorstelling is een ware voorstelling, en aangezien nu blijkt, dat er van overeenstemming geen sprake is, mag waarheid het element der overeenstemming niet bevatten. Maar wij oordeelen: geen overeenstemming, dus geen waarheid, dus geen herinnering, maar slechts een fantasievoorstelling. Hier is het de plaats om een beroep te doen op de introspectie van den lezer. En het is niet de questie, of men wel eens iets voor waar heeft gehouden, wat later anders bleek te zijn. Maar of men, bij wat men *op dit oogenblik* voor waar houdt, kan afzien van het postulaat der overeenstemming.

Historisch blijkt, dat het overeenstemmingselement een in 't oog vallend kenmerk is. Het is ook een *criterium* voor waarheid, maar als zoodanig is het zeer overschat. Als zoodanig vooronderstelt het de mogelijkheid, dat de ware voorstelling met haar betrokken voorwerp vergeleken kan worden. Deze mogelijkheid is er slechts binnen enge grenzen, terwijl ook dan nog — zooals aanstonds zal blijken — bij de vergelijking nog iets anders moet komen.

Op de overeenstemming is dan altijd het volle gewicht gelegd. En zij is een factor. Een andere fac-

tor is echter te veel over het hoofd gezien, en wel deze: de herinneringsvoorstelling stemt overeen met de waarneming, *waarop zij betrekking heeft.* Deze laatste toevoeging is noodzakelijk. En dat is gemakkelijk in te zien. De overeenstemming naar inhoud van twee waarnemingen bijvoorbeeld doet ons geen oogenblik denken in de richting van „waarheid''. Twee guldens stemmen overeen, maar de een is niet „waar'' in betrekking tot den ander. Een ieder voelt intuïtief, dat het woord waarheid hier geheel misplaatst zou zijn. Beide guldens stemmen *toevallig* overeen, *toevallig* ten aanzien van waarheid en alles wat daaraan vast zit. Welnu, evenals twee waarnemingen toevallig kunnen overeenstemmen, zoo kunnen ook een voorstelling en een waarneming toevallig overeenstemmen. Ook daar is er geen sprake van waarheid. De toevoeging „*waarop zij betrekking heeft*'' is van essentieel belang. En door dit inzicht zijn wij ons tevens bewust geworden, dat in het vergelijken (zonder meer) van een voorstelling en een waarneming nooit een criterium gegeven kan zijn voor de waarheid dier voorstelling.

Van welken aard is nu die betrekking? Wat beteekent het, wanneer wij oordeelen, dat een herinneringsvoorstelling op een waarneming betrekking heeft? En het antwoord luidt dan aanvankelijk: de betrekking is hierin gelegen, dat de herinnering op causale wijze afhankelijk is van de waarneming, dat zij als het ware het résidu der waarneming is. De waarneming laat sporen na, in de hersenen, in het onderbewuste, en aldus is er continuïteit tusschen de waarneming als oorzaak en de herinnering als gevolg. De herinneringsvoorstelling is een ware voorstelling beteekent dus: de herinnering stemt in inhoud overeen met de waarneming, waaruit zij op causale wijze is ontstaan.

Bij deze bepaling zal een ieder zich wel kunnen aansluiten, alleen, m.i. raakt zij het essentieele van de questie niet.

Daarom nog eens opnieuw: wat beleven wij, als zich een herinnering aan ons voordoet? Om tot klaar besef

te komen, verdient het aanbeveling om een concreet herinneringsbeeld te nemen van een waarneming van gisteren bijvoorbeeld.

In de eerste plaats hebben wij de voorstelling. Deze interesseert ons echter niet als zoodanig. Want ook een fantasiebeeld is een voorstelling, en wij behooren te letten niet op wat herinneringsvoorstelling en fantasievoorstelling gemeen hebben, maar juist op de verschilpunten. Kortom, analyse van den voorstellingsinhoud brengt ons niet verder.

Wanneer zich een herinnering aan me voordoet, beleef ik onmiddellijk een voorstellingsinhoud, en tevens is die inhoud verplaatst, verschoven in tijdelijken zin in dit geval, naar gisteren. Daar wordt hij gelocaliseerd (sit venia verbo) en moet hij zich bevinden in een zinnelijke levendigheid, die hij thans als onmiddellijk gegeven voorstelling niet heeft. Wij hebben aldus in „de voorstelling van dit oogenblik" een terminus a quo en in „de waarneming van gisteren" een terminus ad quem. De terminus ad quem is me niet onmiddellijk gegeven, hij is in ons geval in 't geheel niet meer. En van een mogelijk proces, dat beide termen verbindt, geldt hetzelfde: ook dat kan me niet *gegeven* zijn. Want mijn gegevens zijn gebonden aan het heden, en wanneer ik een dergelijk proces beleefde, zou ik daar oogenblikkelijk buiten gevoerd worden. Ook leert de introspectie me niets aangaande een dergelijk proces. En daarom is het verkieslijk maar weer opnieuw te letten op den terminus ad quem. Aangaande dien zegt mijn introspectie in ieder geval wel iets, al begrijp ik ook niet hoe het kan.

De situatie is aldus voor ons denken hoogst onbevredigend. Over de waarneming van gisteren beschik ik niet meer, en wanneer dan toch dat beleven van gisteren voor mij een feit is, moet ik *thans* over gegevens beschikken, op grond waarvan mij dat mogelijk is. Het is derhalve een logische eisch om de moeilijkheid, waarvoor wij ons geplaatst zien, te bepalen ten opzichte van het heden. Want altijd zullen bij ons begrijpen de gronden *gegeven* moeten zijn, d. w. z.: in het heden verwezenlijkt.

Wat is dan in het heden gerealiseerd buiten den voorstellingsinhoud? Het *waarheidsbewustzijn*, kunnen wij zeggen. Maar dan volgt oogenblikkelijk de vraag: wat is nu dat waarheidsbewustzijn, kan introspectie ons dienaangaande iets leeren? En daarop volgt weer de verwijzing naar het betrokken voorwerp. Aldus gaan wij in een cirkel rond. Door dezen circulus worden wij ons bewust, dat het waarheidsbewustzijn dient bepaald te worden buiten het betrokken object om, anders is er met dit nieuwe woord al heel weinig gewonnen.

Telkens wanneer wij iets voor waar houden, moet het waarheidsbewustzijn er zijn. Dit is een eisch van ons denken. Maar wordt het waarheidsbewustzijn ook werkelijk beleefd? Bij ontkenning staat het woord methodisch op één lijn met begrippen als ,,zwaartekracht'', ,,levenskracht'', enz. Dan hebben wij de probleemstelling zonder meer. Is er echter een object voor introspectie, dan kunnen wij tot iets nieuws komen, en is het misschien ook mogelijk iets over dat waarheidsbewustzijn te zeggen. In dit gunstige geval zullen onze woorden niet vrij kunnen zijn van beeldspraak. Wij kunnen natuurlijk alleen woorden gebruiken, die reeds bestaan, en die in een ander verband burgerrecht hebben.

Op grond van zelfervaring moet ik nu vaststellen, dat bij verreweg de meeste waarheden het waarheidsbewustzijn niet wordt beleefd. De situatie is eenigszins tragischkomisch: het waarheidsbewustzijn, dat er moet zijn, is niet gegeven, terwijl het betrokken voorwerp, dat niet gegeven kan zijn (men denke aan ,,de waarneming van gisteren'') de aandacht in beslag neemt. — Dit ,,terwijl'' is misschien een ,,omdat'', en mocht inderdaad de engte van bewustzijn ons hier parten spelen, dan moet het waarheidsbewustzijn zich voordoen, als het ons kan gelukken om ons te onttrekken aan het fascineerende van het betrokken object. Deze voorwaarde is inderdaad in zekere mate verwezenlijkt, als wij van waarheid niet al te zeer zijn overtuigd, als wij m. a. w. twijfelen. Ik neem dus een voorstelling, die misschien herinnering is, misschien

fantasie. Een dergelijke voorstelling is gemakkelijk te realiseeren. Men denke bijvoorbeeld aan de kleur der oogen, ga in gedachten de reeks zijner kennissen na, vrage zich af: bruin, blauw of grijs, en ten aanzien van deze of gene zal allicht een voorstelling zich voordoen met het karakter, dat wij moeten hebben. Verder is voor ons experiment noodig, dat wij ons bewustzijn niet in beslag laten nemen door een poging tot verificatie. Wij verdiepen ons in onzen twijfel. En dan beleven wij een eigenaardig heen en weer gaan: een en dezelfde voorstelling is nu waar, dan weer niet-waar. In het laatste geval nemen wij het betrokken object als het ware terug, en bepalen ons tot onze voorstelling als zoodanig, die dan wordt fantasievoorstelling. Om een oogenblik later het betrokken object weer... te projecteeren. Het eene oogenblik begeeft het waarheidsbewustzijn ons, en de voorstelling wordt tevens voorstelling zonder meer; een oogenblik later is het weer aanwezig, terwijl zich een gewaarwording voordoet, die ik nog het best kan weergeven met het woord „projectie". Het gevoel doet zich sterker voor, naarmate het me gelukt mij meer met de voorstelling, die tot ware voorstelling wordt, te vereenzelvigen.

Ik mag niet aannemen, dat ik in dit geval iets louter individueels beleef. De uitdrukking „niet geoorloofde projectie" is niet ongewoon. Zoo kan men bijvoorbeeld oordeelen, dat het animisme zich schuldig maakt aan een ongeoorloofde projectie, omdat het ten onrechte voor waar houdt, dat in boomen, rivieren enz. geesten huizen. Zoo is het naieve realisme een ongeoorloofde projectie. Dat wij het woord *ongeoorloofde* projectie zoo dikwijls aantreffen behoeft ons niet te verwonderen. Zooals wij boven zagen, worden wij ons van het projecteeren alleen bewust bij dubieuze „waarheid". Dat verder het woord projectie „in bonam partem" vooral gebruikt wordt bij voorstellingsinhouden, die gecompliceerd zijn en wier samenstelling ons moeite heeft gekost, ligt ook voor de hand, want de voorstelling als zoodanig moet zijn onderscheiden, willen wij ons van projectie bewust

zijn. De spraakmakende menigte zal niet zeggen, dat het bewustzijn van een medemensch projectie is, maar voor den psycholoog is de term in dit verband geen uitzondering. — Nu zou het verder kunnen zijn, dat het woord projectie alleen gebruikt wordt bij *bepaalde* voorstellingsinhouden (altijd in verband met voorafgaand weifelend waarheidsbewustzijn). Dit is het geval, maar het vindt zijn reden in toevallige omstandigheden. Wil men de projectie beleven, dan zal men zich tot op zekere hoogte moeten identificeeren met den voorstellingsinhoud. Dit is niet een ieders werk, eenvoudig reeds omdat men het niet tracht. Wie poogt zijn bewustzijnsinhoud zooveel mogelijk terug te brengen tot een herinneringsvoorstelling? „Projectie van zijn persoonlijkheid" daarentegen begrijpt een ieder, omdat men bij het begrip persoonlijkheid eenvoudig zich zelf kan blijven. Het kan daarom blijken, dat minder van projectie wordt gesproken, naarmate de voorstellingsinhoud minder persoonlijk is. Verandert echter met den voorstellingsinhoud ook de zaak, waarom het hier gaat? Ik geloof het niet.

Zoo ooit, dan beleven wij bij den twijfel het waarheidsbewustzijn. Niet bij waarheden, die in ons oog boven elke verdenking verheven zijn. In het laatste geval is het intentioneele karakter van ons denken zoo overheerschend, dat het betrokken object alles is, en wij niet letten op de voorstelling, en nog minder op het gevoel van projecteeren. Het verschijnsel is merkwaardig, maar de psycholoog zal zich toch niet verwonderen, hij kent analoge gevallen. Welke leek bijvoorbeeld geeft zich bij het zien rekenschap van de projectie van wat wij nu maar zullen noemen „de beelden op het netvlies". Ook hier zal hij zich slechts in twijfelachtige gevallen rekenschap afvragen. Bij de „mouches volantes" zal hij na eenige aarzeling oordeelen, dat hij ten onrechte projecteert, en aan een dergelijk geval zou hij zich van „projectie als regel" bij het zien bewust kunnen worden. — Een ander geval. Iemand van hooge moraliteit zal met zekerheid zijn verplichtingen nakomen. Maar hij doet het zoo gemakkelijk, dat hij

zich van een plichtsgevoel weinig of niet bewust zal zijn, Een ander, van wien het alles behalve zeker is, dat hij zal handelen in overeenstemming met het zedelijk behooren, zal het plichtsgevoel daarentegen sterk kunnen beleven. Het plichtsgevoel zullen wij voornamelijk aantreffen, niet bij de uitgesproken hoogstaande karakters waar plicht en neiging samengaan, evenmin natuurlijk bij de amoreele, maar bij de plichtsmenschen, die het zedelijke moeizaam verwerkelijken. Willen wij het plichtsgevoel analyseeren, dan is ook hier derhalve de methodische eisch, dat wij dienen op te letten bij een innerlijken strijd. Dan is het bewustzijn het meest acuut. Bij een geringeren tegenstand zinkt veel weg in het onderbewuste.

Aan het betrokken object gaat derhalve logisch vooraf het waarheidsbewustzijn, dat wij psychologisch nog het best kunnen karakteriseeren als een ,,gevoel van projecteeren." Hiermee maken wij het waarheidsbewustzijn niet tot een subjectief gevoel: wij hebben herhaaldelijk gewezen op de quaestio iuris als probleemstelling. Er is alleen getracht op grond van introspectie iets positiefs aangaande het waarheidsbewustzijn te zeggen. Wij zullen nu de ,,pars destruens" voortzetten. Onze stelling, dat de waarheidsrelatie niet gelegen is in de causale betrekking tusschen de voorstelling en haar betrokken object, eischt nadere uitwerking. Thans hebben wij in ieder geval enkele woorden tot onze beschikking, en ik mag hopen na het voorafgaande, dat ik geen misverstand opwek, als ik me ter wille van den eenvoud minder correct zal uitdrukken. Een ieder spreekt van een ,,ware voorstelling", wij zullen het ook doen, maar weten, dat een voorstelling op zich zelve nooit waar of niet-waar is. Zij *is*, zonder meer. ,,Het gevoel van projecteeren" zullen wij samenvatten als ,,projecteeren", als ,,projectie". En ook wanneer wij deze projectie met het waarheidsbewustzijn schijnen te vereenzelvigen, denke men aan onze restricties.

Om dan den draad van onze uiteenzetting weer op te nemen. Het element der overeenstemming, dat zeer

zeker behoort tot het waarheidsbegrip, bleek echter niet specifiek. Een noodzakelijke aanvulling bleek gelegen te zijn in een betrekking : de herinneringsvoorstelling stemt overeen met de waarneming, waarop zij *betrekking heeft*. En bij de vraag naar den aard der betrekking richtte onze aandacht zich als vanzelf op het causale proces, dat aanvangt bij de waarneming en eindigt in de herinneringsvoorstelling. Welnu — om de conclusie voorop te plaatsen — deze causale betrekking bestaat, maar zij ontleent haar bijzondere beteekenis aan iets anders, dat logisch voorafgaat, aan het waarheidsbewustzijn.

De causale betrekking is, om te beginnen, *niet gegeven*. De hersenphysiologie kan in haar tegenwoordigen ontwikkelingstoestand het proces niet aanwijzen. Zij zal het misschien eens kunnen. Maar waarop wijst zij dan ? Op het proces zelve? Neen immers, want de *hersen*processen zijn zintuigelijke reacties onzerzijds op wat wij nu maar de processen zelve zullen noemen. Zoo kan de hersenphysiologie hoogstens wijzen op een proces, dat haar *indirect* gegeven is, en haar slechts indirect gegeven kan zijn[1]). Ons interesseert echter het proces zelf. — En verder: de hersenphysiologie kan in den letterlijken zin van het woord slechts wijzen op '*n* proces. De identificatie van dat physiologisch proces met *het* causale proces „waarneming-herinneringsvoorstelling" *vooronderstelt* het laatstgenoemde proces, dat dus op andere wijze logisch moet zijn gegrond. Van deze vooronderstelling worden wij ons nog gemakkelijker bewust, als wij ons rekenschap geven van het betrekkelijke der genoemde identificatie. In een physiologisch proces is het causale proces „waarneming-herinnering" nooit *gegeven*, omdat hersencellen en haar veranderingen natuurlijk in inhoud iets geheel anders zijn dan bijvoorbeeld de waarnemingsinhoud „huis" en het correspondeerende herinneringsbeeld. Identificatie is alleen mogelijk, wanneer wij ons het physiologische proces denken als verschijningsvorm van

1) G. HEYMANS, Einführung in die Metaphysik, § 31

het proces zelf. En dat laatste is niet gegeven. — Ook voor de psychologie is het proces niet gegeven. Zij kan aangaande de causale betrekking hypothesen vormen, die misschien het karakter eener gefundeerde theorie kunnen aannemen. Dit is echter niet de questie. Op welken grond overschrijdt de psychologie hier het gegevene? Op deze vraag moeten wij de aandacht richten. En dan luidt het antwoord: omdat het causale proces wordt *gepostuleerd*.

Van welken aard is dit postulaat? Is het het causaliteitsprinciep, dat voor de herinneringsvoorstelling een oorzaak vraagt, gelijk het dit doet voor een pijngewaarwording bijvoorbeeld, die zich aan me voordoet? Zoo ja, dan blijkt, dat dit causale proces „waarneming-herinneringsvoorstelling" op zich zelf niet specifiek is voor het waarheidsbegrip. Deze conclusie is echter niet de mijne, ik meen gronden te hebben om in het proces wel iets specifieks te zien, oordeel echter tevens, dat in dit specifieke nog niet het essentieele van waarheid is gelegen.

Eerst dan het bijzonder karakter van dit oorzakelijk proces. Eigenaardig is *ad primum*, dat wij ons hier met zoo groote zekerheid uitspreken aangaande den inhoud der oorzaak (den overeenstemmenden waarnemingsinhoud). Deze zekerheid der overeenstemming kan een uitsluitend gevolg zijn van het causaliteitsprinciep, dat eischt, dat het gevolg uit de oorzaak moet kunnen worden afgeleid. Maar toch, bij de intredende pijngewaarwordingen hebben wij dat aplomb niet, of niet meer, of provisorisch niet. Wij zullen ons daar slechts aarzelend over den aard der oorzaak uitlaten. *Ad secundum.* Het causaliteitsprinciep eischt ruimtelijke en tijdelijke contiguiteit. De oorzaak zal aan het gevolg onmiddellijk moeten voorafgaan. Deze oorzaak heeft op haar beurt een oorzaak, enz. En nu gebeurt het dikwijls dat wij niet op eerstgenoemde oorzaak letten, maar op een tijdelijk meer voorafgaande. Wij noemen het schot de oorzaak van iemand's dood, terwijl bloedverlies bijvoorbeeld de meer onmiddellijke oorzaak is. Op welke schakel der keten van oorzaken en

gevolgen ons oog bij voorkeur blijft rusten, hangt af van allerlei omstandigheden. Wanneer wij nu bij een herinneringsvoorstelling de betrokken waarneming localiseeren in den tijd (naar gisteren, naar het vorige jaar), dan zal ook de localisatie (temporalisatie) dezer oorzaak niet in alle opzichten primair zijn. Dikwijls gaat aan een dergelijke localisatie een min of meer bewust denkproces vooraf. Maar bij een dergelijke redeneering baseeren wij ons op andere herinneringen, die voor het localiseeren „points de repère" zijn. Zoo moet toch (in het algemeen) in de herinnering zelve een localisatie in den tijd zijn, waardoor niet op de naaste oorzaak, maar op een voorafgaande het licht wordt geworpen. — Zoo zijn er bij dit causale proces een paar eigenaardigheden, die kunnen worden gereleveerd, maar die haar beteekenis eerst krijgen door het volgende. *Ad tertium.* Wanneer een herinneringsvoorstelling zich voordoet, hebben wij niet te maken met *één*, maar met *twee causale processen.* Evenals bij de intredende pijngewaarwording vragen wij naar een oorzaak. En wij spreken dan over het associatieve verband, waarin de herinnering staat met een voorafgaanden bewustzijnsinhoud (de herinneringsvoorstelling „Mont-Blanc" is bij voorbeeld opgewekt door de gegeven waarneming „sneeuw"), wij kunnen ook denken aan de vrij opstijgende voorstelling volgens de hypothese „Herbart", en worden ons dan bewust, dat de herinnerings*voorstelling* op de een of andere wijze reeds moest zijn, voordat zij in ons bewustzijn trad. Maar — en nu krijgen wij het tweede causale proces — de *herinnerings*voorstelling eischt bovendien een oorzaak. *Het intreden van de pijngewaarwording* eischt een oorzaak, maar *de pijngewaarwording zelve* verwijst niet naar iets anders. Niet op grond van de pijngewaarwording, maar op grond van *den veranderden bewustzijnsinhoud* postuleeren wij een oorzaak. Bij de herinneringsvoorstelling hebben wij hetzelfde procédé, maar bovendien vragen wij nog een andere ontstaanswijze. De herinneringsvoorstelling heeft niet dat karakter van zelfgenoegzaamheid,

dat aan „het zijn" (zoo in het algemeen, zonder meer) toekomt.

Waarom niet? Het eenige antwoord, dat m. i. kan worden gegeven, luidt: omdat de *herinnerings*voorstelling als „*ware* voorstelling" transcendent is ten opzichte van zichzelve. Op grond van het waarheidsbewustzijn postuleeren wij een betrokken object. Door dit postulaat, deze projectie, hebben wij twee realiteiten: de voorstelling van thans en de waarneming van gisteren. Twee realiteiten, die niet onafhankelijk zijn van elkaar, die op grond van ons zelfbewustzijn ten nauwste onderling samenhangen. Maar die toch, in den tijd (in ons concreet geval), van elkaar verwijderd zijn. Dat kan niet voor ons op causalen samenhang gericht denken, tijdelijke contiguiteit wordt gepostuleerd, en ziedaar ons tweede causale proces, dat aanvangt bij het betrokken voorwerp als oorzaak, als *natuurlijke* grond (*ratio fiendi*). De logische grond voor dit proces, de *ratio cognoscendi* is echter gelegen in het waarheidsbewustzijn der herinneringsvoorstelling, dat zich — zooals wij zagen — soms laat beleven als een gevoel van projecteeren. Zoo is de causale betrekking voor de kennistheorie secondair, en daarom kunnen wij het wezen van waarheid niet karakteriseeren door een causale betrekking. Primair is het waarheidsbewustzijn. *Derhalve*: de herinneringsvoorstelling is niet waar, omdat zij overeenstemt met een waarneming, waaruit zij is ontstaan, *maar*, omdat zij waar is (voor waar wordt gehouden) stemt zij overeen (wordt zij geacht overeentestemmen) met de waarneming, waaruit zij is ontstaan.

Na onze analyse van het waarheidsbegrip keeren wij nog even terug tot de criteria-questie. Hetgeen „waarheidsbewustzijn" genoemd wordt ten aanzien van de beteekenis, den zin van waarheid, heet „evidentiegevoel" in betrekking tot de criteria. Het waarheidsbewustzijn, waarvan zelden iets wordt beleefd, projecteert het betrokken object, zóó, dat in intentie het betrokken object alles is. Is het te verwonderen, dat men in de vergelijking

met het betrokken object het criterium bij uitnemendheid heeft gezien ? In het door „vergelijken" verkregen „inzicht der overeenstemming" zou dan het criterium gelegen zijn. Het betrokken object is echter als zoodanig (als betrokken object) nooit *gegeven.* En buiten het waarheidsbewustzijn om zal een *gegeven* realiteit nooit als betrokken object kunnen worden onderkend, daar overeenstemming in inhoud op zichzelve niets zegt, en daar de causale betrekking „waarneming-herinneringsvoorstelling" niet gegeven is. Daarom is het betrokken object geen criterium. Een gegeven realiteit kan geïdentificeerd worden met een betrokken object, *dat verondersteld is.* Na identificatie kan dan die gegeven realiteit criterium zijn voor den voorstellingsinhoud : door vergelijking kan aanvulling, casu quo correctie worden aangebracht. Zoo kan in *vergelijking* een criterium gelegen zijn, maar zij *veronderstelt het waarheidsbewustzijn,* en zij *veronderstelt ook gronden voor identificatie.* Deze vergelijking is ten slotte slechts binnen enge grenzen mogelijk, omdat de realiteit die geïdentificeerd wordt met het betrokken object *gegeven* moet zijn. De realiteiten der buitenwereld onttrekken zich aan dit criterium. Hetgeen feitelijk niets anders wil zeggen dan dat vele betrokken objecten niet geïdentificeerd kunnen worden met iets, dat *werkelijk beleefd wordt.* Waarmee een nieuwe definitie van de buitenwereld, van het transcendente, is gegeven.

De criteria voor waarheid zijn immanent. Wanneer wij aan het waarheidskarakter eener herinneringsvoorstelling twijfelen, zullen wij trachten de waarneming opnieuw te beleven. De waarneming is thans trancendent, wij wenschen haar immanent te maken. Wij zullen, m. a. w. en meer correct, ernaar streven om het in overweging genomen betrokken object te identificeeren met een opnieuw beleefden waarnemingsinhoud. Is deze identificatie mogelijk, dan is de overeenstemming criterium, een immanent criterium, zooals zonder meer duidelijk is. Dikwijls zal echter de waarneming niet opnieuw kunnen worden be-

leefd. Dan is de zoogenaamde indirecte verificatie alleen mogelijk, dan zullen wij nagaan in hoeverre de voorstellingsinhoud der dubieuze herinnering *past bij* onze andere herinneringsvoorstellingen. Weer zijn de criteria immanent, wij ontmoeten hier het ,,passen bij'' van het immanente waarheidsbegrip.

Tevens worden wij ons hier bewust van *een derde causale proces* in verband met waarheid. Door het toepassen der criteria ontstaat waarheid op causale wijze, terwijl de *oorzaken* ons nu als *gronden* bewust zijn, en het gevolg zich uit in ,,het evidentiegevoel'' (het waarheidsbewustzijn).

Is door dit causale proces, dat ons in de oorzaken *gronden geeft,* het waarheidsbewustzijn verklaard ? Het waarheidsbewustzijn ging, zooals wij zagen, logisch vooraf aan het causale proces ,,waarneming-herinneringsvoorstelling.'' Hebben wij hier *een andere ,,ratio fiendi,''* die weer logisch aan het waarheidsbewustzijn voorafgaat ?

Dit is het geval niet. De dubieuze herinneringsvoorstelling, die geverifieerd werd, had het waarheidskarakter, dat altijd nog sterk genoeg was om den impuls te geven tot verificatie. — En bij de zoogenaamde ,,nieuwe waarheden'', die wij vinden ? Hier is in wezen de zaak niet anders. Het kan niet in onze bedoeling liggen de structuur van ons denken in extenso na te gaan, en zijn verschillende principes in het oog te vatten. Laten wij daarom volstaan met te wijzen op het causaliteitsprinciep, dat ons zoo dikwijls voert buiten het gegevene. Wanneer wij voor een verschijnsel een oorzaak vragen, kunnen wij scherp onderscheiden de voorstelling van die oorzaak en de oorzaak zelf. Het verschijnsel is niet teweeggebracht door onze voorstelling, maar door de oorzaak zelf. En waarom ? Omdat niet de voorstelling der oorzaak, maar de oorzaak zelf behoort tot het ,,Seinsbestand'' van het te verklaren verschijnsel. De voorstelling der oorzaak is *waar*, omdat het ,,Seinsbestand'' *werkelijk* is. [En wanneer wij dan verder aan de voorstelling hypothetisch een bepaalden inhoud geven, en dien trachten te verifi-

eeren, dan gaat het alleen om het waar-zijn eener *bepaalde* voorstelling, die reeds waar is, wanneer wij slechts van een bepaalden inhoud willen afzien. Bij de verificatie van den bepaalden inhoud hebben wij te maken met den bijzonderen aard van het „Seinsbestand."] Zoo vooronderstelt het vinden van, „nieuwe waarheden" het „Seinsbestand". Welnu, voor niemand valt het „Seinsbestand" samen met het onmiddellijk gegevene, het werkelijk beleefde. Het is veel ruimer in omvang. Voor verreweg het grootste gedeelte bestaat het uit betrokken objecten, uit voor-waar-gehouden voorstellingen. Het vooronderstelt derhalve het waarheidsbewustzijn. En aldus worden wij ons bewust, *dat het immanente waarheidsbegrip het transcendente vooronderstelt.*

Het „Seinsbestand" valt niet samen met „het gegevene." Wij kunnen dit ook uitdrukken door te zeggen, dat projectie ten gronde ligt aan alle wetenschap. Men geve zich slechts rekenschap. Elke wetenschap is gebaseerd op waarnemingen en voorstellingen. *Op beide.* Niet alleen op waarnemingen. Want door de engte van ons bewustzijn en de individueele beperktheid van adaptatie beschikken wij op elk willekeurig tijdsmoment slechts over een gering aantal waarnemingen. Zonder de functie der herinnering zou wetenschap onmogelijk zijn. Derhalve: naast de waarnemingen de *voorstellingen.*

Wanneer wij nu deze voorstellingen zouden „herabsetzen" tot voorstellingen zonder meer, dan zou wetenschap onmogelijk zijn. Want dan hadden wij een steeds wisselenden stroom, waarin nooit identieke elementen zouden kunnen voorkomen. Dan zouden wij als Ziehen moeten oordeelen:

„Ein *ποῦ στῶ* werden wir niemals finden. Wir jagen auf unseren Vorstellungen und Empfindungen dahin. Weder können wir ihnen in die Zügel fallen noch aus dem Wagen, in dem wir vorwärts fliegen, herausspringen, um den Zuschauer zu spielen. Jeder Gedanke über unsere Vorstellungen ist eine neue Vorstellung. Indem

wir den Augenblick *a* erhascht zu haben glauben, sind wir eine Beute des Augenblicks *b*."

De wetenschap heeft een *ποῦ στῶ* noodig, en deze plaats om te staan wordt haar gegeven door het waarheidskarakter der herinneringsvoorstelling. Op dien grond slechts kan zij in den steeds wisselenden stroom van waarnemingen en voorstellingen identieke elementen vinden. En zonder deze heeft de wetenschap geen object. Zonder het waarheidskarakter, aan vele voorstellingen eigen, zou alles vervloeien. En zelfs dit inzicht in het vervloeien zou dan niet kunnen bestaan.

Groningen, Januari 1917.

OVER DE CAUSALITEITSTHEORIE VAN HAMILTON—HEYMANS

DOOR

Dr. J. D. VAN DER WAALS Jr.

De Engelsche philosoof Sir WILLIAM HAMILTON heeft een verklaring gegeven van het causale denken, die, in den vorm waarin hij haar meedeelde, voor zoover mij bekend is niet zoo heel veel indruk heeft gemaakt, althans niet veel aanhang heeft gevonden. Zij is echter door HEYMANS [1]) overgenomen en gesteund door zijn gezag en zijn argumenten vindt zij tegenwoordig in ons land veel bijval. Onder anderen is onlangs een verhandeling verschenen van den Heer C. PEKELHARING [2]) over „KANT's Teleologie", waaruit blijkt hoe groote waarde deze aan genoemde theorie hecht en hoe onvoorwaardelijk hij haar juistheid aanneemt.

---

1) De theorie is mij alleen uit de uiteenzetting ervan door HEYMANS bekend. Wanneer ik dus in het vervolg van de theorie van HAMILTON spreek, leze men: „Zooals die door HEYMANS wordt uiteengezet".

2) In de aflevering van „Onze Eeuw" van December 1916 heb ik in de „Leestafel" dit boek besproken. Ik heb daarin eenzijdig den nadruk gelegd op één zijde van het boek, en dat toen reeds aangegeven door te schrijven: „ik weet wel, dat ik den heer PEKELHARING onrecht doe". Ik hecht eraan thans erop te wijzen, dat het boek ook andere kanten heeft. De heer PEKELHARING toont zich een uitstekend Kant-kenner, en iemand, die de werken van

Daar de theorie van HAMILTON mij echter onhoudbaar voorkomt, wil ik haar hier aan een nadere beschouwing onderwerpen.

De inhoud der theorie is de volgende. Volgens haar eischt ons denken niet alleen, dat twee tegengestelde oordeelen niet *tegelijkertijd* waar kunnen zijn, zooals men gewoonlijk aanneemt. Zij onderstelt, dat eisch van ons denken is, dat twee dergelijke oordeelen ook niet *voor verschillende tijden* waar kunnen zijn. Wanneer ik bij voorbeeld nu terecht zeg: „Dit boek ligt op de tafel," kan ik over een uur niet terecht verklaren: „Dit boek ligt niet op de tafel." „Eens op de tafel, altijd op de tafel," zegt zij [1]). Een verandering is onaannemelijk; het zou een verbreking zijn van de logische identiteit. Toch nemen wij veranderingen waar. Ons causale denken zal nu een poging zijn om de — slechts schijnbaar — verbroken identiteit te herstellen.

Door het aangeven van een oorzaak zullen wij aangeven, dat in werkelijkheid identiteit bestaat tusschen de op verschillende oogenblikken bestaande schijnbaar verschillende toestanden.

Daar deze theorie ons causaal denken op logischen grondslag meent te moeten fundeeren, kan men haar de logische causaliteitstheorie noemen. De eerste indruk,

---

KANT niet alleen kent, maar ook beheerscht, en er op duidelijk-betoogenden trant over weet te schrijven. Zoo vind ik veel in zijn boek te prijzen en laat ik hem daarvoor gaarne recht wedervaren. Maar aan den anderen kant kan ik toch niet anders doen dan herhalen, dat het onaangenaam aandoet, dat de schrijver KANT nadert met de houding: „Wij weten nu hoe het is, dat hebben wij van HEYMANS geleerd. Laten wij nu eens zien in hoeverre KANT het ook al wist". Deze omstandigheid gaf mij aanleiding tot mijne kritiek. Buitendien is mij gebleken, dat de heer PEKELHARING de kennis van HEYMANS' philosophie niet op de college-banken opdeed, zooals ik aanvankelijk meende. Principieel is dit natuurlijk van ondergeschikt belang.

1) Dit voorbeeld slechts als voorloopig ruw exposé van de theorie. Later zal van zelf blijken, hoe het gewijzigd zou moeten worden om geheel in de theorie te passen.

die zij op ons maakt, is, dat zij afkomstig moet zijn van een mysticus of van een rationalist. De een meent de „ware werkelijkheid" te vinden in een mystisch aanschouwde eenheid, de ander meent haar te benaderen door redeneering met onveranderlijke abstracte begrippen.

Maar volgens beide is in de wereld der ervaring met haar veelheid en haar verandering de ware werkelijkheid niet te vinden. Maar wat zal nu de verhouding zijn tusschen de „werkelijke" wereld met haar eenheid en onveranderlijkheid, en de dingen der ervaarbare wereld, die zich toch steeds als werkelijkheden aan ons voordoen?

Niemand heeft het verband tusschen deze twee werelden kunnen aangeven. En zoo beschouwden de empiristen de eenheidswereld der mystici en der rationalisten als slechts een hersenschim. En omgekeerd vatten hun tegenstanders de ervaarbare wereld op als slechts te bestaan uit onwezenlijkheden, die de aandacht niet waard waren, en verdiepten zij zich liever in speculaties aangaande het „Een en Al".

Zou Hamilton's theorie nu de trouvaille zijn, die die eeuwenoude tegenstelling plotseling opheft, en zou het causaliteitsbeginsel de sleutel zijn, die ons in staat stelt het bestaan van beide werelden met elkaar in verband te brengen en ze in onderlinge harmonie te beschouwen?

Wie de uiteenzetting van Hamilton's theorie leest, zooals die voorkomt in Heymans' werken „Schets eener Kritische Geschiedenis van het Causaliteitsbegrip" en „Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens", moet haast den indruk krijgen, dat het bovenstaande wel in de lijn van Heymans' gedachten ligt.

Herhaaldelijk spreekt deze van de verandering, die wij waarnemen, in tegenstelling van de blijvende identiteit der werkelijkheid, die aan de waarneming ten grondslag ligt.

Maar tevens moet die lezer zich verwonderen in hoe directe tegenstelling deze beschouwingen staan tot de doorgaans door Heymans verkondigde denkbeelden. Wanneer Heymans bij voorbeeld in zijn „Einführung

in die Metaphysik" de verhouding tusschen onze psychische processen aan den eenen en de in onze hersenen zich afspelende physische processen aan den anderen kant bespreekt, wil hij er niet van weten, dat er nog een van beide processen onderscheiden werkelijkheid zou zijn waarvan zij beide, elk op zijn wijze, een verschijningsvorm zouden representeeren. Neen de psychische reeks *is*, zoo verklaart HEYMANS hier, direct *de* werkelijkheid. De physische is slechts de wijze, waarop de psychische zich aan een ideale waarnemer zou voordoen [1]). Maar zoo wij op eenig gebied genoodzaakt zijn aan te nemen, dat er veranderingen optreden, dan is het toch zeker op dat van onze eigen wisselende psychische toestanden.

Hoe is dan deze leer van de realiteit van het door ons psychisch doorleefde te rijmen met de leer van de zichzelf identiek gelijkblijvende onveranderlijke wereld *achter* de verschijnselen ?

Maar er is nog een ander gezichtspunt van waaruit men het kan verklaren, dat iemand zich tot uitspraken als die van HAMILTON laat verleiden. Van Pythagoras wordt meegedeeld, dat hij in de getallen het wezen der dingen vond. Hij toonde zich daardoor een typisch mathematicus. Mathematici zijn nog zoo. En nu is het te verklaren, dat iemand, die in de getallen het wezen der dingen ziet, tot het aanvaarden der logische causaliteitstheorie komt, vooral als hij zijn causaliteitstheorie hoofdzakelijk baseert op de schijnbaar eenvoudige en doorzichtige gevallen van Causaliteit, waarmee wij in de mechanica kennis maken. En het is niet te verwonderen, dat iemand zijn causaliteitstheorie hierop baseeren zou, want de mechanische wetten golden langen tijd voor de elementaire wetten der physische natuur bij uitnemendheid, waaruit alle andere physische natuurwetten zouden zijn af te leiden. In de mechanica nu ziet men, dat wetten als : „de energie blijft constant" en „de hoeveelheid van beweging blijft constant" de bewegingen beheerschen,

1) Dit is de leer van het zoogenaamd psychisch monisme.

en zoo kan men meenen te mogen aannemen, dat de causale wetten te formuleeren zouden zijn: „deze of gene grootheid blijft constant". En daar een constante grootheid door een constant getal wordt aangegeven kan de mathematicus dit uitdrukken door te zeggen: „de dingen blijven in hun wezen zich zelf gelijk".

Zoo geformuleerd schijnt de wet der verandering tot een zich identiek gelijk blijven van eenige grootheden teruggebracht. Maar — en hier ligt de zwakke zijde van het betoog — slechts van eenige grootheden. De hoeveelheid van beweging is een getal, dat men verkrijgt door de massa's der verschillende stoffelijke punten met hun snelheidscomponenten te vermenigvuldigen en de producten op te tellen. De energie is een ander getal, dat uit de massa's, de snelheden en de onderlinge afstanden der massapunten wordt afgeleid. En nu is het duidelijk, dat uit de constantheid van die weinige getallen de onveranderlijkheid van den toestand volstrekt niet volgt.

Wanneer ik een steen op een hoogte van 10 meter boven den grond loslaat, zal hij na een seconde nog slechts ongeveer 5 meter bovén den grond zijn, en een snelheid van bijna 10 meter hebben verkregen. Die toestand is niet identiek met de vorige. De hoogte is veranderd en snelheid ook. En al moge men nu ook door die hoogte en die snelheid op een bepaalde manier te combineeren er een getal uit kunnen afleiden, dat men energie noemt, en dat gedurende die seconde *niet* veranderd is, dat neemt toch niet weg, dat een hoogte van 5 meter iets anders is dan een van 10 en dat de toestand werkelijk veranderd is. Behalve die bepaalde grootheid, die men energie noemt, kan men uit hoogte en snelheid door ze op verschillende wijzen te combineeren nog oneindig veel grootheden samenstellen. Men kan b.v. het product van hoogte en snelheid opschrijven en zoo krijgt men steeds getallen, die niet constant zijn, behalve wanneer men juist energie of de hoeveelheid van beweging

van het totale systeem (steen + aarde) heeft gevormd.

Zoo moet men dus mathematicus zijn - en wel zeer eenzijdig mathematicus, die alleen op de *weinige constant blijvende* getallen let en niet op de *oneindig vele veranderlijke* - om hier van identiteit van den toestand te kunnen spreken.

Maar in ieder geval komt het mij voor, dat wie zich niet op een van de boven geschetste standpunten stelt, wie niet in de getallen of in het „Een en Al", dat buiten alle ervaring ligt, de werkelijkheid zoekt, van een onveranderlijkheid der werkelijkheid geen sprake kan zijn.

Heymans is natuurlijk van tegenovergestelde meening. Hij meent uit ervaring te kunnen aantoonen, dat door middel van causaliteit de blijvende onveranderlijkheid der werkelijkheid gehandhaafd kan worden. Om dit te demonsteeren bespreekt hij een aantal gevallen, die in twee rubrieken zijn te onderscheiden : die, waarbij wij de identiteit inzien, en die, waarbij wij niet in staat zijn tot het inzicht van identiteit door te dringen. De eerste zullen tot het eind toe doorgevoerde, het denken volledig bevredigende causale inzichten zijn ; de tweede voorloopige, die nog een nadere verklaring behoeven.

Ook Pekelharing verklaart de causale verklaring in de voorbeelden der eerste rubriek voor volkomen bevredigend.

Ik kan niet anders zeggen, dan dat ik mij ten zeerste daarover verwonder. Laat mij een enkel geval beschouwen, bijv. dat van den vallenden steen. Heymans verklaart hierover : „Wij nemen aan, dat er op den steen een „aantrekking" wordt uitgeoefend in de richting verticaal naar beneden ; en dat die aantrekking den steen een versnelling mededeelt, juist groot genoeg om mèt de constant gebleven aanvangssnelheid voor ieder oogenblik een som op te leveren, die met de resultaten der waarneming overeenstemt. Ook hier wordt blijkbaar door onze verklaring de blijvende identiteit van den oorspronkelijken bewegingstoestand gehandhaafd."

Ik voor mij zou, als ik aanhanger der logische causa-

liteitstheorie was, slechts bevredigd zijn, als men mij aantoonde, dat van een grootheid, die ik eerst meende, dat aangegroeid was, de aangroeiing gelijk nul bleek te zijn, zoodat er in werkelijkheid geen aangroeiing was geweest. En wat doet HEYMANS hier? Hij zegt: een aangegroeide grootheid kan men beschouwen als de som van de oorspronkelijke grootheid plus een aangroeiing. De oorspronkelijke grootheid — hier de aanvangssnelheid — is dan onveranderd gebleven. En PEKELHARING vindt dit een bevredigend aantoonen van overeenstemming met de logische causaliteitstheorie!

Een ander voorbeeld. Wanneer een liter water en een liter alcohol zich mengen, vormen zij een mengsel, dat een kleiner volume inneemt dan twee liter. Hoe dit causaal te verklaren? HEYMANS merkt op: „Wij nemen aan, dat het water en de alcohol beide reeds oorspronkelijk bestonden uit discrete, door tusschenruimten van elkaar gescheiden deeltjes, en dat nu door hunne vermenging een zoodanige verschikking van die kleinste deeltjes heeft plaats gevonden, dat de ledige tusschenruimten gezamelijk een geringer volume uitmaken dan te voren. De oorzaak der volume-vermindering is de veranderde schikking der kleinste deeltjes; maar klaarblijkelijk is door 't aannemen van die oorzaak de waargenomen verandering met de onderstelling van identieke objecten in overeenstemming gebracht."

Ik betwijfel of er een physische reden is om aan te nemen, dat het volume van de kleinste discrete deeltjes werkelijk onveranderd blijft. Integendeel zal dat wel niet streng het geval zijn. Maar hoogst waarschijnlijk zal de waargenomen contractie toch wel in hoofdzaak aan de veranderde schikking zijn toe te schrijven. In zooverre kan men met de uiteenzetting van HEYMANS vrede hebben. Maar water en ether mengen zich in het geheel niet, en bij meer andere stoffenparen gaat mengen met uitzetting gepaard in plaats van met inkrimping, hoewel dit niet dikwijls

voorkomt. Waarom mengen water en alcohol zich nu met inkrimping? Terecht zegt HEYMANS, dat dat niet door de constantheid van het volume der kleinste deeltjes kan verklaard worden, maar door een verandering van de schikking.

Maar waarom treedt in dit geval nu een veranderde schikking in, die inkrimping van het totale volume te weeg brengt? Van een bevredigende causale verklaring zie ik geen spoor. Wat HEYMANS *doet* is alleen aanwijzen, dat er *te midden van de verandering* nog wel een constant element aan te wijzen zou zijn. Maar wat hij zou *moeten doen*, wilde dit voorbeeld steun aan de logische causaliteitstheorie geven, zou zijn: aan te toonen, dat door een bevredigende causale verklaring de logische identiteit, die door de verandering verbroken scheen, weer hersteld werd.

En zoo is het bij alle voorbeelden het geval. Blijvende identiteit — behalve dan van een enkel onveranderlijk element te midden der verandering, wat niet voldoende is — kan ik nergens vinden. Alle gevallen, die HEYMANS in de eerste rubriek vermeldt, moeten mijns inziens in de tweede ondergebracht worden, namelijk in die der gevallen, waarin wij de blijvende identiteit niet vermogen in te zien. HEYMANS zelf geeft toe, dat deze rubriek bestaat en zoo zou men kunnen zeggen: „dan is het van niet zoo heel veel gewicht of eenige gevallen van de eerste naar de tweede verhuizen". Maar anders wordt het wanneer *alle* voorbeelden dat doen. Want de redeneering van HEYMANS is deze: bij de bevredigende verklaringen vinden wij identiteit, dan zullen wij aannemen, dat wij dat eveneens bij de onbevredigende zouden vinden, wanneer wij daarbij de verklaring volledig konden doorvoeren. En wanneer nu de gevallen, waarin wij identiteit vinden, blijken niet te bestaan, dan wordt het toch wel bedenkelijk voor de geheele theorie.

Maar nog bedenkelijker wordt het, wanneer wij de gevallen van de tweede rubriek wat nader beschouwen.

HEYMANS bespreekt daar het geval, dat wij eerst,

bij voorbeeld om 12 uur, koud water op een warme kachel vinden, en later, bij voorbeeld om half één kokend water.

Hier is geen identiteit tusschen koud water + warmte eenerzijds en kokend water aan den anderen kant. Dit geeft HEYMANS toe. Toch meent hij identiteit te mogen aannemen. Hij construeert het geval dan als volgt[1]: „wij moeten hier gaan tot de werkelijkheden, die zich in de genoemde waarnemingen aan ons voordoen. En nu zal: datgene wat zich aan ons voordoet als koud water (A) + datgene wat zich aan ons voordoet als kachelwarmte (B), identiteit zijn met datgene wat zich aan ons voordoet als kokend water (C)". Maar, zouden wij geneigd zijn te vragen, te 12 uur is dus A + B aanwezig. Maar dit is identiek met C. Ik mag dus ook wel zeggen, dat C aanwezig is.

Maar waarom neem ik dan geen kokend water waar?

En te half een, waarom neem ik dan wel kokend water waar en geen koud water op een warme kachel, als de werkelijkheden, die zich aan ons voordoen identiek aan zichzelf gelijk zijn gebleven?

Meer in het algemeen, wanneer de werkelijkheid onveranderd blijft, wat geeft mij dan aanleiding van verandering te spreken? Waarom neem ik op het eene oogenblik iets anders waar dan op het andere?

Deze opmerking ligt inderdaad zóó voor de hand, dat het onbeleefd schijnt te onderstellen, dat iemand, die de uiteenzetting van HEYMANS leest, haar niet zou maken. En zeker mogen wij dit niet onderstellen van een zoo nauwkeurig en conscientieus denker als HEYMANS zelf. Ik twijfel dan ook niet of hij heeft haar wel gemaakt, maar gemeend, dat zij geen ernstig bezwaar tegen zijn opvatting inhield. Het genoemde bezwaar, evenals de meeste andere bezwaren, welke ik tegen HEYMANS' be-

1) Eigenlijk geeft HEYMANS de bedoelde beschouwingen in meer algemeenen vorm, terwijl ik ze aan de hand van dit voorbeeld uiteenzet. Het tusschen aanhalingsteekens geplaatste is dus geen letterlijk citaat.

schouwingen in het midden breng, berust dan ook hierop, dat ik het begrip „identisch voortbestaan van den toestand" wel wat meer op de spits gedreven heb dan HEYMANS doet. Bij HEYMANS zijn altijd zekere elementen die identiek blijven, naast andere, die dit niet doen, maar waarover hij zich niet schijnt te bekommeren.

Zoo bij het water-alcohol mengsel is een veranderde groepeering der deeltjes, bij het water, dat ging koken is de warmte-energie, die vroeger in het vuur zetelde in het water overgegaan.

En geheel algemeen blijkt dit het geval te zijn bij een formuleering van HAMILTON, die door HEYMANS wordt geciteerd: „When we are aware of something which begins to be, we are, by the necissety of our intelligence, constrained to believe that it has a Cause. But what does the expression, that it has a Cause, signify? If we analyse our thought, we shall find that it simply means, that we cannot conceive any new existence to commence, therefore, all that now is seen to arise under a new appearence had previously existence under a prior form." Volgens HAMILTON verandert er dus wel degelijk iets. Alles wat nu onder *zekeren* vorm bestaat, bestond vroeger al onder een *anderen* vorm. Maar *wat* blijft er nu constant en *wat* verandert er? „Alles wat bestond" blijft bestaan, maar de vorm verandert. Eerst denkt men misschien dat „de dingen" blijven bestaan; maar ook van de beweging, waarin een lichaam geraakt wordt aangenomen, dat zij reeds bestond „under some prior form". Zij valt dus onder het „alles" dat reeds vroeger bestond. Maar alles valt toch niet onder dit „alles". De „new appearence" is nieuw en de „prior form" is niet blijven voortbestaan. De hier gegeven formuleering lijdt dus onder een zekere vaagheid. Maar bovendien is zij een verslapping van de absolute identiteits-eisch, waarbij niets ook niet de vorm mag veranderen. HAMILTON zegt wel *all* maar hij bedoelt niet *all*. De „*form*" is uitgezonderd. Men zou dit ook aldus kunnen uitdrukken: „Sommige elementen bestonden reeds, andere niet.

Degene, die niet vroeger bestonden, zal ik „form" noemen." Van een eisch van blijvende identiteit zie ik dan niet veel.

Nog slapper wordt de eisch wanneer eenvoudig wordt gezegd: „Niets ontstaat uit niets". Ja dat is meer gezegd, al lang voor HAMILTON, maar het is toch waarlijk geen formuleering van de eisch, dat ieder ding identiek aan zichzelf gelijk zal blijven voortbestaan, en dat verandering dus onaannemelijk is. Als ieder *iets* uit een *iets* ontstaat, kan het nog wel uit een ander iets ontstaan. Maar volgens de eisch moest het heelemaal niet ontstaan, maar onveranderd blijven voortbestaan.

Weer een andere formuleering krijgen wij, wanneer HEYMANS zegt: „Ursache nennen wir die zu einer wahrgenommenen neuen Erscheinung hinzupostulirten, derselben vorhergehenden wirkliche Zustände und Processe, aus denen zich die der neuen Erscheinung zu Grunde liegenden Zustände und Processe als Ihre gleichmässige Fortsetzung ergeben". Weer elders wordt van „unveränderliche Zustände und Processe" gesproken. Nu is het duidelijk, dat het feit, dat een Proces plaats vindt, de onveranderlijkheid van den toestand uitsluit. Ten onrechte worden die woorden samengekoppeld. Een dergelijke samenkoppeling is altijd bedenkelijk. Het is als met het samenkoppelen van twee wetten, waarbij men tracht een minder gewenschte wet aangenomen te krijgen, door haar te verbinden met een gewenschte.

Dat de toestanden onveranderlijk zijn, kan ik niet aannemen, wanneer er processen plaats vinden. Maar hoe is het met de eenparig voortgaande processen? De formuleering is niet afdoende. Men zou er uit kunnen lezen: „In natura non datur saltus (in de natuur komt geen sprongsgewijze verandering voor)". Maar dat is niet voldoende om den loop der processen te bepalen. Wanneer een kogel de geweerloop verlaat, wat is dan de „gleichmässige Fortsetzung" van de beweging, die in de geweerloop plaats vond? De rechtlijnige beweging of de feitelijk afgelegde naar de aarde gekromde kogel-

baan? De formuleering geeft dit niet duidelijk aan. Maar ongetwijfeld is de kogelbaan bedoeld Hoe zal men de formuleering nu zóó aanvullen, dat zij ondubbelzinnig wordt? Dat kan, dunkt mij, niet anders gebeuren, dan door te zeggen, dat de wetten, die het proces beheerschen onveranderd blijven. Dan heeft men een formuleering, waarbij het onveranderd voortbestaan van iets (namelijk van de wetten) inderdaad voldoende is om de veranderingen te bepalen. Maar de logische causaliteitstheorie eischt toch iets anders. *Zij* is er niet mee tevreden, dat de wetten onveranderd blijven gelden. Zij eischt, dat de *inhoud* aller wetten zal zijn: „de *toestand van het systeem* blijft, wel beschouwd, onveranderd".

Wij zien dus, dat er bij HEYMANS verschillende formuleeringen van den identiteits-eisch voorkomen. HEYMANS begint met den eisch streng te formuleeren maar in de voorbeelden past hij altijd de *slappere* formuleeringen toe, en zoo zou men kunnen meenen, dat deze zijn eigenlijke bedoeling beter weergeven, en dat ik hem alleen heb kunnen bestrijden door zijn meening te veel op de spits te drijven. En toch meen ik, dat wij aan de strengste formuleering van de identiteitseisch moeten vasthouden, want op deze alleen kan de logische causaliteitstheorie gegrond worden. En mijn bezwaar tegen HEYMANS is dit, dat hij eerst de strenge formuleering gebruikt om deze theorie te grondvesten en dat hij dan bij de toetsing aan de ervaring er de slappere vormen voor in de plaats stelt. Had hij ook hier de strenge formuleering gebruikt, dan had hij geen enkel geval van verandering kunnen verklaren om de eenvoudige reden, dat zij iedere verandering uitsluit.

Volgens HERACLITUS zou er niets onveranderlijks in de wereld zijn. παντα ῥει (alles vloeit), zeide hij.

Maar dat is in strijd met ons gewone denken. Ook is het in strijd met de tegenwoordige natuurwetenschap, die te midden van de wisselende verschijnselen, groot-

heden weet op te sporen, die door alle veranderingen heen steeds hun oorspronkelijk bedrag behouden. Ik za' deze grootheden substanties noemen. Ik zal daarbij niet nagaan, in hoeverre dit begrip zich volkomen dekt met de begrippen, die verschillende wijsgeeren aan het woord substantie hebben verbonden. In ieder geval is er verwantschap genoeg om den naam te rechtvaardigen.

KANT bijv. definieert substantie als ,,das Beharrliche im Raume".

Tot deze substanties behooren dan materie, electrische lading, massa, energie, hoeveelheid van beweging en misschien nog meer grootheden. Misschien is *een* of *meer* van deze grootheden tot de andere terug te brengen.

Deze grootheden zijn dus constant. Veranderingen zijn wijzigingen in den vorm dezer substanties of in hun relaties onderling. Dit is niet in strijd met HAMILTON's uitspraak over het ,,all", dat voortbestond en de ,,form", die wisselde. Ook niet met HEYMANS' verklaringen van de bijzondere voorbeelden. Bij iedere verandering, die wij waarnemen en causaal willen verklaren, kunnen wij naar de substanties vragen, die in het spel zijn. Maar ook naar de wijziging in de relaties. Zonder deze wijziging was er van verandering geen sprake. Het feit, dat de constanten constant zijn, kan nooit de veranderingen verklaren, en deed dat bij HEYMANS ook niet. De constantheid van het volume der deeltjes kan nooit het inkrimpen van het water-alcohol mengsel verklaren, daartoe is een verandering van de groepeering noodig. En de constantheid van de energie verklaart niet het koken van het water, daartoe is overgang van energie van het vuur naar het water noodig.

Nu kan men vragen : hoe gebeuren die veranderingen in de relaties ? Regelloos, zoodat ik nooit voorzien kan, wat er gebeuren zal ? of volgens vaste regels ?

Een determinist als HEYMANS zal zeker antwoorden : volgens vaste regels.

Bij het bestudeeren der verschijnselen hebben wij nu een tweeledige opgaaf. Ten eerste het opsporen der

onveranderlijke elementen. Wij vinden dan regels, die ik substantiewetten zal noemen, en waarvan voorbeelden zijn : de wet van het stofbehoud, de wet van behoud van energie enz. Ten tweede het opsporen der regels van de veranderingen, die wèl optreden, zooals de wet van de warmtegeleiding, die aangeeft, hoe die constante energiehoeveelheid zich onder gegeven omstandigheden verbreidt. Deze laatste zal ik causale wetten in engeren zin noemen. Zij zullen nooit tot de substantiewetten zijn terug te brengen" [1]).

Het komt mij voor, dat men alleen ertoe kan komen, Hamilton's theorie aan te nemen, wanneer men deze twee soorten wetten verwart. Zoo komt mijn bezwaar op hetzelfde neer als de tegenwerping, die J. St. Mill reeds tegen Hamilton heeft gemaakt, namelijk, dat deze de causa materialis en de causa efficiens verwarde.

Heymans acht een onderstelling, verder van de waarheid verwijderd dan deze, moeilijk te denken. Hij wijst erop, dat Hamilton ten duidelijkste de causa efficiens bedoelde. Ik kan hierover bij gebrek aan kennis van het oorspronkelijke geschrift van Hamilton niet met zekerheid oordeelen. Maar het lijdt bij mij geen twijfel, dat bij Heymans deze verwarring inderdaad voorkomt. Zonder twijfel *bedoelt* Heymans, evenals waarschijnlijk ook Hamilton, de causa efficiens.

Maar een verwarring van twee begrippen bestaat juist daarin, dat men het eene begrip bedoelt, maar in den loop der redeneering ongemerkt ertoe overgaat over het andere te spreken. En wanneer ik nu de besproken voorbeelden naga, vind ik dat Heymans, ofschoon hij bedoelt over de causa efficiens te spreken, in werkelijkheid alleen opmerkingen maakt, die op de causa materialis betrekking hebben. Bij de vraag naar de oorzaak van de inkrimping van het water-alcohol mengsel antwoordt hij : het volume der kleinste discrete deeltjes is constant gebleven. Het is merkwaardig, dat hij in

1) Op een voorbeeld, dat schijnbaar met deze uitspraak in strijd is kom ik nog terug.

dit geval er nadrukkelijk bij zegt, dat de vraag naar de (werkende) oorzaak eigenlijk een andere is. Hij voegt er niet bij, dat wat hij opmerkt eigenlijk op de causa materialis betrekking heeft en de consequenties van zijn opmerking schijnen hem verborgen te zijn gebleven.

Ook in gevallen, waarin HEYMANS het er niet bij vermeldt, gaan zijn opmerkingen buiten de eigenlijke werkende oorzaken om. Of eigenlijk er *geheel* buitenom gaan zij niet. Volgens het substantie-beginsel zijn veranderingen slechts wijzigingen in vorm of relaties van substanties. Bij iedere causale verklaring dier veranderingen is dus het bestaan van onveranderlijke substanties voorondersteld. Maar daaruit volgt niet, dat de causale wetten tot de substantiewetten terug te brengen zouden zijn. Zooals ik reeds zeide: Uit het constant zijn der constanten is het bestaan der veranderingen nooit af te leiden. Daartoe zijn andere wetten dan de substantiewetten noodig.

En hiermee heb ik mijn bespreking van HAMILTON's theorie eigenlijk tot een eind gebracht. Resumeerend kom ik tot deze conclusie. De strenge formuleering van den identiteits-eisch kan waargenomen veranderingen nooit verklaren. Volgens haar moeten wij deze of eenvoudig ontkennen, of aannemen dat de werkelijkheid alogisch is, wat het absolute bankroet van iedere ervaringswetenschap zou zijn. De slappere formuleering daarentegen vermag althans de wetten, die ik causaal in engeren zin noemde, niet tot identiteit terug te brengen, en kan dus nooit aannemelijk maken, dat de identiteitseisch de algemeene logische grond voor ons causale denken is.

Ik zou hier kunnen eindigen, ware het niet, dat het den schijn kan hebben, dat ik de zaak te eenvoudig heb voorgesteld, en dat ik het sterkste argument voor HAMILTON's theorie zwijgend ben voorbij gegaan. En nu meen ik aan HEYMANS verplicht te zijn, dit argument niet onvermeld te laten, daar het althans in den tijd

toen hij zijn uiteenzettingen van de theorie in het licht gaf, (Geschiedenis van het Causaliteitsbegrip 1890; Gesetze und Elemente 1894) wel heel sterk moest schijnen te zijn. Maar ook aan mijn eigen standpunt ben ik verplicht aan te geven, waarom ik het argument toch maar *schijnbaar* steekhoudend acht. Toch ga ik aarzelend tot dit punt over, omdat de volledige en duidelijke uiteenzetting van mijn meening te lange en te technische beschouwingen zou eischen, die in dit tijdschrift niet op haar plaats zouden zijn. Ik wensch het volgende dus beschouwd te zien als een noot, die een enkel punt nader toelicht, maar die ook wel gemist zou kunnen worden bij de bespreking van de vraag naar de houdbaarheid van HAMILTON's theorie in het algemeen.

Ik merkte reeds op, dat het den schijn kan hebben, dat ik de zaak te eenvoudig had voorgesteld. Immers het klinkt zoo eenvoudig en zoo schematisch. Eenige elementen blijven constant. Die worden aangewezen door de substantie-wetten. Maar relaties en vormen dezer constante elementen varieeren. Die veranderingen worden door andere wetten beheerscht: de ,,causale wetten".

Maar men is niet gewoon die onderscheiding te maken. In de natuurkunde noemt men ze beide *wetten* zonder meer, ook HEYMANS maakt het onderscheid niet principieel. Bij hem zijn de eerste bevredigend en definitief, de laatste onbevredigend en voorloopig.

Hij verwacht, dat blijken zal, dat de laatste tot de eerste kunnen teruggebracht worden, wanneer het ons gelukt zal zijn een dieper inzicht in de werkelijk plaats vindende processen te verkrijgen. Dit lijkt weinig aannemelijk. In de eerste soort wetten hebben wij het onveranderlijke afgezonderd. Maar nu blijven er veranderingen over. De wetten, die op die veranderingen betrekking hebben, zullen toch niet luiden: dit of dat blijft constant, maar: dit of dat verandert op die wijze. Zoo komt het mij voor, dat er geen twijfel aan

kan zijn, of HEYMANS' verwachtingen moeten beschaamd worden. De twee soorten wetten zijn van te verschillende strekking.

Maar toch is er een gebied waar HAMILTON'S theorie schijnt uit te komen en dat is de mechanica. Daar kan men inderdaad bij sommige eenvoudige systemen uit de wetten van behoud van energie en van behoud van hoeveelheid van beweging de bewegingen volledig afleiden [1]). En ik houd het ervoor, dat deze omstandigheid veel tot het ontstaan van de theorie heeft bijgedragen. Althans komt zij mij voor de sterkste steun voor de theorie te vormen. En indien het waar is, dat op het gebied der mechanica de substantie-wetten de beweging bepalen en verdere causale wetten onnoodig zijn, dan is de verwachting van HEYMANS, dat alle causaliteit zich tot substantie-wetten zou laten terugbrengen ook beter te verklaren. Immers in den tijd, waarin hij zijn verwachting uitte, meende men, dat van alle natuurkundige verschijnselen een mechanische verklaring zou te geven zijn.

Toch wordt hierdoor mijns inziens de theorie geenszins gerechtvaardigd. Ook al was het waar, dat in de mechanica en zelfs al was het waar, dat in alle gevallen van causaliteit de veranderingen uit de waarde der constante grootheden geheel bepaald konden worden, dan zou er toch verandering en dus geen volledige identiteit van den toestand zijn. Met identiteit valt niet te transigeeren. En indien verandering in strijd met een eisch der logica is, blijft zij dat, ook al toonen wij aan, dat haar intreden uit de waarde van een constant blijvend getal kan worden afgeleid.

Maar bovendien het klinkt recht wonderspreukig, dat uit wetten, die niets anders aangeven, dan dat zekere elementen constant blijven, veranderingen zullen voortvloeien en zelfs volledig bepaald kunnen worden.

Mij komt zoo iets geheel onbegrijpelijk voor. Ik meen

1) Natuurlijk als men aanvangsstand en aanvangssnelheid kent.

dan ook dat er uit logisch oogpunt tegen de mechanische wetten bezwaar is te maken. Ik wil hiermee niet zeggen dat die wetten niet geldig zouden kunnen zijn, maar wèl, dat het niet is aan te nemen, dat zij de laatste, meest elementaire wetten zouden zijn. En dit zouden zij volgens HEYMANS moeten zijn, indien de werkelijke identiteit erdoor tot uiting kwam.

Mijn bezwaar tegen de mechanica heb ik vroeger reeds uiteengezet [1]) en ik kan er hier niet uitvoerig op terugkomen. Ik wil slechts in het kort vermelden, dat mijn bezwaar hierop neerkomt, dat men in de mechanica de snelheden der lichamen gebruikt om den toestand van een systeem voor een gegeven oogenblik te bepalen. Ook de substantie-grootheden als energie en hoeveelheid van beweging hangen volgens de mechanica van die snelheden af. Dit komt mij voor onaannemelijk te zijn. De substanties moeten op elk tijdstip dezelfde waarde hebben. Hun waarde moet door den toestand op dat gegeven oogenblik dus geheel bepaald zijn.

Maar de snelheid bestaat niet op een gegeven oogenblik en kan dus niet – althans niet direct – gebruikt worden om de substanties te bepalen. De snelheid is de weg, die is afgelegd *tusschen twee* oogenblikken, gedeeld door den verloopen tijd. Voor een enkel ondeelbaar oogenblik is zij niet te definieeren. Toch voert men in de mechanica die snelheden in de substantie-grootheden in. En daardoor schijnt uit de waarde dier grootheden het bestaan en de grootte der snelheden (en dus der veranderingen) voort te vloeien.

Maar paradoxale verhoudingen krijgt men zoo wel. De hoeveelheid van beweging van een enkel lichaam bijvoorbeeld is zijn massa maal zijn snelheid. Indien men nu het constant blijven van deze grootheid in goede overeenstemming met de theorie van HAMILTON verklaart, zegt men zoo ongeveer : De eisch, dat de toestand onver-

---

1) In mijn inaugureele rede te Amsterdam „Over de meest fundamenteele wetten der natuur", bij J. B. WOLTERS, Groningen, 1908.

anderd moet blijven, komt hier zoo mooi uit, dat zelfs de snelheid, waarmee de verandering in den toestand plaats vindt, onveranderd blijft.

In de electronen-theorie treft men dergelijke zonderlinge verhoudingen niet aan. Daar behoeft men om de waarde der substantie-grootheden te bepalen de snelheden der electronen niet te kennen. Hoe vreemd dit ook moge klinken: zelfs om de energie en de hoeveelheid van beweging te bepalen heeft men de snelheden niet noodig. Men kan volstaan met kennis van de op een gegeven oogenblik bestaande electrische en magnetische velden. Nu zijn die velden eensdeels een causaal gevolg van de vroegere beweging, anderdeels zijn zij volgens weer andere causale wetten oorzaak van de voortgezette beweging der electronen.

Zoo blijft in de electronen-theorie ook wel de beweging voortbestaan, maar dit is niet als een direct identiek voortbestaan te beschouwen: de vroegere beweging veroorzaakt magnetische velden, en deze veroorzaakt weer de voortgezette beweging. En deze twee gevallen van veroorzaken kunnen niet uit de substantie-wetten alleen worden afgeleid. Daartoe is een ander stel als causaal te beschouwen wetten noodig, die bekend zijn onder den naam van de vergelijkingen van MAXWELL.

Wij zien dus, dat in de electronen-theorie, in tegenstelling met de mechanica, de verhoudingen juist zoo zijn, als wij boven als natuurlijk aannamen. Niet de substantie-wetten, maar andere niet op constant blijvende grootheden betrekking hebbende wetten bepalen de veranderingen. Men zou het verschil tusschen electronen-theorie en mechanica nog zoo kunnen aangeven: In de electronen-theorie kan men alle substantie-grootheden als gegeven aannemen en dan verder denken, dat de electronen in rust zouden blijven en de velden onveranderd. Er was dan een volledig identisch constant blijvende toestand, en dit zou niet in strijd met de substantie-wetten zijn. Ik zeg, men kan het zich denken, maar het zou niet kunnen

gebeuren, want als de velden op bepaalde wijze in de ruimte verdeeld zijn, treden volgens causale wetten altijd bepaalde veranderingen in die velden en in de plaats der electronen op. In de mechanica is dat anders; daar neemt men de veranderingssnelheden reeds in de substantie-grootheden op. En heeft men deze laatste dus gegeven en is bij voorbeeld de hoeveelheid van beweging niet nul, dan kan men zich zelfs niet meer denken, dat de lichamen toch in rust zouden zijn. Dat zou in strijd zijn met de onderstelde waarde der hoeveelheid van beweging. En dat spreekt ook vanzelf, als wij de snelheid als een van de elementen beschouwen, die den toestand op een gegeven oogenblik bepalen. De bezwaren, die mijns inziens hiertegen bestaan, duidde ik boven reeds aan.

De meening, dat alle natuurkundige verschijnselen tot mechanica terug te brengen zouden zijn, is tegenwoordig vrijwel verlaten. Eerder zal men in de wetten der electronen-theorie fundamenteele wetten zien, waaruit ook de mechanische zijn af te leiden. En hiermee ontvallen aan HAMILTON's theorie de argumenten, waarin ik haar sterkste (ofschoon toch nog onvoldoende) steun meende te zien.

Amsterdam, Februari 1917.

DE BETEEKENIS VAN SHAFTESBURY VOOR LESSING's LEVENS-BESCHOUWING

DOOR

Dr. TH. C. VAN STOCKUM.

Het inzicht in de beteekenis van SHAFTESBURY voor het geestelijk leven in Duitschland in de achttiende eeuw heeft zich eerst in de laatste tientallen van jaren ontwikkeld. Weliswaar was zijn groote invloed op de zoogenaamde „Aufklärungsphilosophie" reeds sedert lang bekend en algemeen aangenomen en kon het niemand verborgen blijven, hoeveel WIELAND aan den Engelschen denker te danken had, maar aan de mogelijkheid, dat ook LESSING en HERDER, GOETHE en SCHILLER dien invloed zouden hebben ondergaan, werd niet dan terloops gedacht.

Aan DILTHEY komt de verdienste toe het eerst op merkwaardige parallellen bij HERDER en GOETHE eenerzijds, bij SHAFTESBURY andererzijds, te hebben gewezen [1]), nadat reeds in 1885 HAYM den samenhang tus-

---

1) „Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes" (Archiv für Geschichte der Philosophie, 1894, VII, 371 vlgg., thans opnieuw afgedrukt in W. DILTHEYS Gesammelte Schriften, II, Teubner, 1914, bl. 391 vlgg.)

schen HERDER en SHAFTESBURY had aangetoond [1]). Vanuit een meer algemeen oogpunt heeft dan WALZEL het probleem in zijn opstel „SHAFTESBURY und das deutsche Geistesleben des 18. Jahrhunderts" [2]) besproken, zonder daarbij natuurlijk de bizondere problemen uit te werken, wat hij voor GOETHE in een afzonderlijk opstel [3]) als ook in het 36ste deel van de Jubiläumsausgabe van diens werken (1907), voor SCHILLER in het 11de deel van de Säkularausgabe (1905) heeft gedaan. Voor WIELAND is hetzelfde geschied door GRUDZINSKI in zijn boekje „Shaftesburys Einflusz auf Ch. M. WIELAND" [4]), voor HERDER door SUPHAN in de inleidingen van de nieuwe kritische uitgave van diens werken [5]).

Ook de algemeene beteekenis van SHAFTESBURY als wijsgeerig denker is meer en meer duidelijk geworden en nog onlangs is een grootsche poging tot samenvatting gedaan door Chr. Fr. WEISER in zijn werk „SHAFTESBURY und das deutsche Geistesleben" [6]). Dit zeer lijvige boek, waarvan de titel in hooge mate misleidend is (het behandelt nl. volstrekt niet Sh.'s invloed op het Duitsche geestelijke leven, zooals men zou verwachten, maar tracht overal het specifiek Duitsche in Sh.'s levensbeschouwing aan te wijzen) [7]), lijdt aan twee gebreken: het is niet onpartijdig, d. w. z. het polemiseert, ook waar de samenhang het niet vereischt, tegen alles, wat tot het Engelsche volkskarakter behoort; en het is niet zoo klaar en duidelijk geschreven als bij een zoo moeilijk en gecompliceerd probleem als

1) „Herder nach seinem Leben und seinen Werken" (Bd. 2, bl. 268 vlgg., Berlin 1885).

2) Germanisch-Romanische Monatsschrift 1909 bl. 416 vlgg.

3) „Das Prometheussymbol von Shaftesbury zu Goethe" (Teubner 1910).

4) Stuttgart 1913.

5) Berlin 1877—1900.

6) Teubner 1916.

7) De oorzaak van deze incongruentie zal wel daarin moeten worden gezocht, dat dit boek nog slechts een eerste deel is, zoo als de schrijver op bl. 554 (!) opmerkt, waarbij misschien de volgende deelen den titel zullen rechtvaardigen.

SHAFTESBURY's wereldbeschouwing wel gewenscht zou zijn. Het geeft meer blijk van diepzinnigheid dan van scherpzinnigheid en is alleen voor hem genietbaar, maar dan ook een genot, die SHAFTESBURY's hoofdgedachten reeds van elders kent. Zijne goede qualiteiten liggen vooral daarin, dat hier voor het eerst gepoogd is den samenhang van SHAFTESBURY met de Grieksche wijsbegeerte (met name PLOTINUS) duidelijk voelbaar te maken en dat in de schijnbaar wat willekeurige indeeling en volgorde der hoofdstukken het vaste middelpunt toch nooit uit het oog is verloren.

Bij deze veelzijdige belangstelling voor SHAFTESBURY als kultuurinvloed is het opmerkelijk dat nog geen enkele poging is gedaan, om op grond van detailonderzoek na te gaan, of en in hoeverre ook van eenen samenhang van LESSING met dezen sprake kan zijn. Dat LESSING SHAFTESBURY kende, wat reeds a priori waarschijnlijk was, bleek uit zijne werken en zoo heeft dan ook reeds NIETEN [1]) op eenen mogelijken invloed van diens zijde gewezen en ERICH SCHMIDT is in zijne bekende Lessing-biografie ook deze samenhang niet ontgaan, terwijl ook in het kortelings verschenen werk van CASSIRER „Freiheit und Form" [2]) het aan LESSING gewijde hoofdstuk tusschen de regels door menigmaal op SHAFTESBURY duidt. Maar nergens is nog gepoogd, om op grond van het geheele materiaal, dat ons ten dienste staat, het vraagstuk onder het oog te zien.

Ten deele is dat ook zeer goed begrijpelijk. Nog geheel afgezien van de vraag naar de bewijskracht van parallelplaatsen voor direkten of indirekten samenhang, doen er zich in dit geval nog moeilijkheden van zeer bizonderen aard voor.

Het is niet altijd gemakkelijk den invloed van SHAFTESBURY scherp te onderscheiden van dien van andere oudere

1) „Lessings religionsphilosophische Ansichten bis zum Jahre 1770 in ihrem historischen Zusammenhang und in ihren historischen Beziehungen" (Duisburg 1896) bl. 24, 46 vlg.

2) Berlin 1917.

of gelijktijdige denkers. De vraag naar de onderlinge verhouding van moraal en godsdienst, die in LESSING's levensbeschouwing eene zoo groote rol speelt, is door BAYLE, wiens werken LESSING zeer goed kende en die met SHAFTESBURY persoonlijk bevriend was, op soortgelijke wijze beantwoord als door dezen. Bovendien stemt SHAFTESBURY in vraagstukken van theologisch-ethischen aard veelvuldig overeen met SPINOZA, hoewel men hier niet met zekerheid zeggen kan, dat van direkte afhankelijkheid sprake is. Beide omstandigheden bemoeilijken het onderzoek bij LESSING zeer. In nog hoogere mate is dit het geval door de dikwijls verbijsterende overeenstemming, die er tusschen het wijsgeerig systeem van LEIBNIZ en dat van SHAFTESBURY (wanneer wij althans daarvan mogen spreken) [1]) bestaat. Hoe groot die overeenstemming is, bewijst wel de indruk, dien LEIBNIZ van twee werken van zijnen Engelschen tijdgenoot, de „Inquiry concerning Virtue, or Merit" en de „Moralists, a philosophical Rhapsody", kreeg:

„J'y ai trouvé d'abord presque toute ma Théodicée, mais plus agréablement tournée, avant qu'elle eut vu le jour...... Il ne manque presque que mon Harmonie préétablie, mon bannissement de la Mort et ma réduction de la matière ou de la multitude aux unités ou aux substances simples" [2]). Het schijnt, alsof hier met de moeilijkheid tevens de oplossing is gegeven: monadologie en harmonia praestabilita zijn LEIBNIZ' eigendom en kunnen als herkenningsteeken worden gebruikt. Ongelukkigerwijze spelen beide motieven bij LESSING zoo goed als geene rol; bovendien kan het woord „harmonie" ook in geheel andere beteekenis dan bij LEIBNIZ voorkomen [3]) en komt inderdaad ook bij SHAFTESBURY zoo

1) SHAFTESBURY is geen vriend van systemen: „the most ingenious way of becoming foolish, is by a System", Characteristicks, London, 1733, I, bl. 290; vgl. ook Weiser; l. c. bl. 92.

2) ZIERTMANN: Shaftesbury, Untersuchung über die Tugend, Philosophische Bibliothek (Meiner, Leipzig) Bd. 110, bl. XIV vlg.

3) WALZEL: Germ.-Rom. Monatsschrift 1909, bl. 421.

voor. Deze kriteria zijn dus weinig afdoende. Bewijzend voor LEIBNIZ is wel de leer, dat deze wereld de beste van de „mogelijke werelden" is [1]); echter ook deze gedachte is bij LESSING nergens zeer nadrukkelijk vooropgesteld en kan ons dus niet verder helpen. Het eenig betrouwbare, zij het ook eenigszins vage kenteeken van SHAFTESBURY's invloed is wel het sterk op den voorgrond treden van het aesthetische element, dat bij LEIBNIZ slechts zeer zwak ontwikkeld is [2]); daarvan zal dus zoo noodig in het volgende gebruik worden gemaakt.

Het is niet boven elken twijfel verheven, wanneer LESSING eigenlijk het eerst het werk van SHAFTESBURY heeft leeren kennen. Op zich zelf beschouwd is het waarschijnlijk, dat MENDELSSOHN, die den Engelschen wijsgeer zeer goed kende [3]), hem op dezen opmerkzaam heeft gemaakt, en daar de kennismaking tusschen LESSING en MENDELSSOHN aan het eind van 1753 heeft plaats gehad, zou men op die wijze tot 1754 als terminus a quo komen. Er zijn echter aanwijzingen, die het niet onwaarschijnlijk maken, dat LESSING reeds voor dien tijd, zij het ook oppervlakkig, met SHAFTESBURY bekend is geweest. Zeer weinig waarde hecht ik daarbij aan het panentheïstisch getint fragment uit 1753 : *das Christentum der Vernunft* [4]), dat, hoewel ook SHAFTESBURY's leer een panentheïstisch karakter draagt, toch eene geheel andere stemming ademt en veeleer af te leiden is uit motieven van LEIBNIZ en eventueel van GIORDANO BRUNO [5]) dan van SHAFTESBURY, met wien het alleen de sterk individualistische

1) LEMPP: Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts bis auf Kant und Schiller (Leipzig 1910), bl. 86.

2) GRUDZINSKI: l. c. bl. 18; CASSIRER: l. c. bl. 135.

3) HETTNER: Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, III, 2, bl. 192; GRUDZINSKI: l. c. bl. 37 vlg.

4) Lessings sämtliche Schriften (Lachmann-Muncker, Stuttgart 1886 vlgg.), geciteerd als W. 14. blz. 175 vlgg.

5) NIETEN: l. c. bl. 33 vlgg.

moraal gemeen heeft [1]), die overigens ook als ontwikkeling uit LEIBNIZ' monadenleer niet onverklaarbaar zou zijn [2]). Van meer belang zijn een paar plaatsen uit recensies van LESSING's hand, eene uit het jaar 1751 : „Der Kopf eines Herrenhuters, voll Enthusiasterey, ist zu nichts weniger als zu systematischen Begrifen und abgemesznen Ausdrükkungen geschickt" [3]), de andere uit 1753 : „Man musz nothwendig glauben, dasz sie [4]) alle ihrer nicht mächtig gewesen sind, und dasz sie eine Art von Enthusiasterey müsse befallen haben, welche sich auf ihre Kinder mit solcher Gewalt fortgepflanzt, dasz sie ihrem Ehrgeitze und dem Ruhme ihres Vaterlandes, Güter und Freunde, Aeltern und Weiber, und alles was ihnen am liebsten war, aufopferten" [5]). Onwillekeurig brengt men het eigenaardig gebruik van het woord „Enthusiasterey" op deze plaatsen in verband met het begrip „Enthusiasm" [6]), dat, zooals wij zullen zien, eene zoo belangrijke rol in SHAFTESBURY's leer speelt [7]). Bewijzend schijnt mij dit argument echter niet, evenmin als het feit, dat reeds in 1749 en de volgende jaren het theodiceeprobleem door LESSING wordt opgelost op eene wijze, die eenigszins aan SHAFTESBURY herinnert [8]).

Vasten grond krijgen wij eerst onder de voeten met eene recensie uit 1754, waar LESSING, een boek van JOHN LELAND over het deïsme besprekende, zegt : „Der fünfte Brief enthält Anmerkungen über den Grafen von SCHAFTESBURY, welcher vielleicht weniger Anstössiges, besonders in seiner Charackteristik [9]) würde vorgetragen haben,

1) LESSING : W. 14. bl. 178 : „handle deinen individualischen Vollkommenheiten gemäsz"; vgl. WEISER : l. c. bl. 415.

2) Vgl. CASSIRER : l. c. bl. 75.

3) W. 4. bl. 298.

4) Scil. die Römer.

5) W. 5. bl. 182.

6) Zoo b.v. NIETEN : l. c. bl. 24.

7) WEISER : l. c. bl. 131.

8) Vgl. SCHREMPF : LESSING als Philosoph (Stuttgart 1906), bl. 38 en LEMPP : l. c. bl. 93.

9) Bedoeld is blijkbaar Shaftesbury's hoofdwerk : Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times etc. (het eerst verschenen London 1711).

wenn er weniger munter und spöttisch hätte seyn wollen [1]. Het is niet geheel zeker, of dit oordeel over SHAFTESBURY, in verband met het min of meer refereerend karakter van deze recensie, wel LESSING's eigendom is : ik hoop later waarschijnlijk te maken dat zulks wel het geval is. In elk geval kent LESSING nu SHAFTESBURY en uit zijne werken blijkt ook reeds bij oppervlakkig onderzoek, dat hij zich duurzaam met dezen heeft beziggehouden. Immers in het te zamen met MENDELSSOHN geschreven opstel POPE *ein Metaphysiker* ! (1755) [2]) maakt SHAFTESBURY herhaaldelijk een onderwerp van discussie uit, de *Briefe, die neueste Litteratur betreffend* (1759 vlgg.) [3]) noemen op verschillende plaatsen zijnen naam, die, merkwaardig genoeg, ook eenmaal voorkomt in het fragmentarisch opstel *Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion* (1763/64) [4]), terwijl eene duidelijke toespeling op SHAFTESBURY voorkomt in een artikel uit 1776 : *Ueber eine zeitige Aufgabe im Deutschen Merkur* [5]). Zuiver uiterlijk beschouwd is het dus duidelijk, dat LESSING gedurende zijn geheele leven de voeling met SHAFTESBURY niet heeft verloren. Dat men echter ook het recht heeft, hier van eenen innerlijken samenhang te spreken, hoop ik in het volgende aan te toonen. Ik ga daarbij uit van overeenstemmingen en aanrakingen in quaesties van detail, die ik zooveel mogelijk in historischen samenhang zal bespreken, terwijl ik de hoofdgedachten, die beiden verbinden, in meer systematischen vorm zal trachten duidelijk te maken.

Het natuurlijk uitgangspunt is hier het reeds boven geciteerde opstel *Pope ein Metaphysiker* ! Hier waar het gold *Pope's* optimistisch systeem, neergelegd in de *Essay on man* (1733 vlg.), te analyseeren, met LEIBNIZ te vergelijken en te beoordeelen, lag het voor de hand, dat

1) W. 5. bl. 444.
2) W. 6. bl. 411 vlgg.
3) W. 8. bl. 14; 22; 27.
4) W. 14. bl. 329.
5) W. 16. bl. 295.

ook SHAFTESBURY eene rol zou spelen, daar deze zeker éene der bronnen van POPE's leer is geweest. LESSING ziet dat ook zeer goed in [1]), zonder daarom overal den juisten samenhang te ontdekken. Zoo brengt hij POPE's uitspraak, dat God zijne algemeene wetten niet door een bizonder raadsbesluit wil doorbreken in verband met MALEBRANCHE [2]), hoewel ook SHAFTESBURY deze gedachte heeft uitgesproken [3]). En evenmin wijst hij op SHAFTESBURY naar aanleiding van POPE's verzen :

„All are but parts of one stupendous whole,
Whose body nature is, and God the soul;"

hoewel de opvatting van God als wereldziel door POPE toch wel aan dezen zal zijn ontleend [4]). Wel duidt LESSING aan dat men POPE hier niet van Spinozisme mag beschuldigen : „Es hat aber andre irrige Weltweise gegeben, die Gott wirklich für die Seele der Natur gehalten haben und die vom Spinosismo eben so weit abstehen, als von der Wahrheit" [5]). Kan LESSING daarmee o. a. SHAFTESBURY bedoeld hebben ? De ietwat vijandige toon behoeft daarmede niet strijdig te zijn [6]). Maar bij het groote aantal denkers, die reeds vroeger het denkbeeld van God als wereldziel hebben uitgesproken [7]), blijft eene conclusie zeer onzeker. Doch kent LESSING, zooals uit zijne citaten blijkt [8]), *The moralists* wel en zelfs in de oorsponkelijke taal. Goedkeurend noemt hij SHAFTESBURY „dieser freye

1) W. 6. bl. 440 vlgg.

2) W. 6. bl. 429.

3) Moralists, I, 3, Characteristicks (ik citeer naar de uitgave van 1733) II, bl. 215: „Here are those Laws which ought not, nor can submit to any thing below".

4) LEMPP: l. c. bl. 135 en Mor. III, 1, Char. II, bl. 370: „Thou who art Original Soul, diffusive, vital in all, inspiriting the Whole". Vgl. ook WEISER: l. c. bl. 97.

5) W. 6. bl. 437.

6) Vgl. boven, bl. 265.

7) Ik behoef slechts aan PLATO, PHILO en PLOTINUS te herinneren.

8) W. 6. bl. 440 vlgg.

Weltweise" [1]), prijst zijne „Gründlichkeit" [2]) en maakt op zijne groote overeenstemming met LEIBNIZ met nadruk opmerkzaam [3]), ja gaat in zijnen ijver zoo ver het vermoeden uit te spreken, dat deze hem wel een weinig geplunderd zou kunnen hebben [4]). Uiterlijk is merkwaardig de schrijfwijze „SCHAFTESBURY", die LESSING sedert 1759 (misschien na zijne vertaling van HUTSCHESON's *System of moral philosophy* in 1756 ?) door de juiste heeft vervangen. Deze vinden we overal in de *Litteraturbriefe* (1759—65), die zich op vele plaatsen met SHAFTESBURY bezig houden. De belangrijkste parallellen schakel ik, zooals ik boven aanduidde, voorloopig uit. Van weinig beteekenis schijnt mij ook hier het voorkomen van de universalistische theodiceegedachte [5]), daar deze zeer goed alleen uit LEIBNIZ verklaarbaar is.

Nadat LESSING terloops gespot heeft met eene slechte SHAFTESBURY-vertaling [6]), komt deze naar aanleiding van WIELAND ter sprake, wat bij den nauwen samenhang, die er tusschen beiden bestaat, zeer begrijpelijk is. Deze had in zijn *Plan eine Akademie zur Bildung des Verstandes und Herzens junger Leute* (1756) te verstaan gegeven, dat het levensideaal van den alzijdig harmonisch ontwikkelden gentleman, den „virtuoso", zooals SHAFTESBURY het uitdrukt, groote overeenkomst vertoont met de Grieksche „Kalokagathie". LESSING bestrijdt dit en beweert, wel op MENDELSSOHN's instigatie, dat καλὸς κ'αγαθός niets anders beteekent dan „ein hübscher guter Mann" [7]). Deze

1) W. 6. bl. 441.
2) W. 6. bl. 442.
3) W. 6. bl. 441 vlg.
4) W. 6. bl. 442.
5) W. 8. bl. 39: „Nur wenn das Ganze (scil. beim Kunstwerk) untadelhaft befunden wird, musz der Kunstrichter von einer nachtheiligen Zergliederung abstehen, und das Werk so, wie der Philosoph die Welt, betrachten". Men vgl. ook W. 11. bl. 471 vlg. (1773).
6) W. 8. bl. 14; welke vertaling LESSING hier op het oog heeft, is moeilijk na te gaan: vgl. de bibliografie bij WEISER: l. c. bl. 557 vlg.
7) W. 8. bl. 22.

ongetwijfeld onjuiste opvatting [1]), maakt het voor ons moeilijk om LESSING's houding ten opzichte van het ideaal van den „virtuoso" vast te stellen: zeer gunstig schijnt zijne meening niet geweest te zijn, wanneer wij oordeelen naar een latere uitspraak over de Fransche theologen: „Die Franzosen, ohne Zweifel, haben eine blühendere Sprache; sie zeigen mehr Witz, mehr Einbildungskraft; der Virtuose spricht mehr aus ihnen; sie haben die körperliche Beredsamkeit bey ihren vortreflichen Komödianten zu lernen Gelegenheit gehabt" [2]). Wanneer LESSING hier niet het woord „Virtuose" in geheel anderen zin gebruikt — wat zoo onmiddellijk na de beschouwing over WIELAND weinig waarschijnlijk is —, dan heeft hij zeker geen juiste voorstelling van SHAFTESBURY's opvatting. Misschien is dat te verklaren uit het feit, dat de werken, die LESSING vermoedelijk destijds van hem kende: *Letter on enthusiasm* en *Moralists* juist hieromtrent weinig licht verspreiden [3]). Op kennis van de *Letter on enthusiasm* duidt LESSING's oordeel aan het eind van den 12den Literaturbrief: „SHAFTESBURY ist der gefährlichste Feind der Religion, weil er der feinste ist" [4]). Nog op een ander gebied echter vertoont LESSING zekere aanrakingen met hem: op dat der kunsttheorie. Bij de beoordeeling van WIELAND's drama *Johanna Gray* zegt hij van de daarin voorkomende karakters: „Die meisten von jenen sind moralisch gut, was bekümmert sich ein Dichter wie Herr WIELAND, darum, ob sie poetisch böse sind" [5]). Moreel volmaakte karakters zijn dus uit een aesthetisch oogpunt voor het

1) Vgl. ERICH SCHMIDT: G. E. Lessing[2] (Berlin 1899) I. bl. 426; WALZEL in Germ. Rom. Monatsschrift 1909, bl. 431; WEISER: l. c. bl. 115 en GRUDZINSKI: l. c. bl. 2.

2) W. 8. bl. 28.

3) Het woord „virtuoso" komt in de Letter on enthusiasm in het geheel niet, in de Moralists slechts op vijf plaatsen voor: Char. II. bl. 183 (I, 1); bl. 303 (II, 4); bl. 400 (III, 2); bl. 412 (III, 2); bl. 430 (III, 3), en nergens zeer karakteristiek.

4) W. 8. bl. 27.

5) W. 8. bl. 166.

drama verwerpelijk: dit oordeel keert ook in de *Hamburgische Dramaturgie* (1767—69) met de gewenschte duidelijkheid terug [1]), hier met de aan Aristoteles ontleende motiveering, dat zulke karakters niet in staat zijn ons medegevoel op te wekken en bovendien zeer zeldzaam zijn. Ook SHAFTESBURY is geen vriend van volmaakte karakters in de poëzie: „And thus the compleatly virtuous and perfect Character is unpoetical and false.... An Over-regularity is next to a Deformity. And in a Poem (whether Epick or Dramatick) a compleat and perfect Character is the greatest Monster, and of all poetick Fictions not only the least engaging, but the least moral and improving" [2]). Het komt mij voor, dat hier tusschen LESSING en SHAFTESBURY eene diepere overeenstemming bestaat, dan men zoo op het eerste gezicht geneigd is aan te nemen. LESSING's eigen Aristotelische verklaring legt, dunkt mij, niet zijn diepste motief bloot. De vraag is: wat verstaat hij onder een volmaakt karakter? Toch vermoedelijk wel niet iemand, die beantwoordt aan zijn eigen ideaal van individueele zedelijke zelfvolmaking. Wat zegt hij toch verder van de karakters in *Johanna Gray*: „Die Johanna Gray is ein liebes frommes Mädchen; die Lady Suffolk ist eine liebe fromme Mutter" [3]); — „lieb und fromm", welke andere zedelijke volmaaktheid ligt daarin, dan die besloten is in de heteronome christelijke moraal, die nog in LESSING's tijd heerscht en die karakters kweekt, die „handeln, völlig wie es im Buche steht" [4])? Hoezeer LESSING van deze soort volmaaktheid een afkeer had, behoef ik wel nauwelijks aan te toonen, maar dat ook SHAFTESBURY's eigenlijke pointe naar deze richting ligt, bewijst het feit, dat hij elders volkomen karakters (maar nu in den zin van zijn ethisch ideaal) volstrekt niet voor onbruikbaar voor de poëzie houdt: „The Philosophical Hero of these

1) W. 10. bl. 97 vlg.; 150 vlg.
2) Char. III. bl. 261 vlg; vgl. WEISER: l. c. bl. 419 vlg.
3) W. 8. bl. 166.
4) W. 10. bl. 150.

Poems [1]) whose name they carry'd both in their Body and Front, and whose Genius and Manner they were made to represent, was in himself a perfect Character" [2]). En nog in een ander opzicht wijst de *Dramaturgie* op SHAFTESBURY terug. Waar LESSING polemiseert tegen het martelaarsdrama, wijst hij erop dat dit genre daarom zoo ondramatisch is, omdat de goddelijke genadewerking niet het karakter van eene zichtbare oorzaak draagt [3]). Dit is ook SHAFTESBURY's meening: „Effects must not appear, where Causes must necessarily remain unknown and incomprehensible" [4]).

Maar SHAFTESBURY's invloed strekt zich verder uit dan het jaar 1769. Ook in LESSING's Wolfenbüttler periode, in den grooten theologischen strijd komen herhaaldelijk punten van aanraking voor, al is het hier soms buitengewoon moeilijk SHAFTESBURY's inwerking van die van SPINOZA te onderscheiden. In vele gevallen is het zeker niet te vermetel te veronderstellen, dat beiden hunnen invloed gelijkmatig hebben doen gelden.

LESSING heeft vooreerst eene zekere voorliefde ervoor zijne gedachten in volstrekt exoterischen vorm in te kleeden, daar hij vooral aan het eind van zijn leven zeer sterk het gevoel had, dat de tijd voor zijne esoterische leer nog niet rijp was [5]) : „Hüte dich, du fähigeres Individuum, der du an dem letzten Blatte dieses Elementarbuches stampfest und glühest, hüte dich, es deine schwächere Mitschüler merken zu lassen, was du witterst, oder schon

---

1) Bedoeld zijn die werken van PLATO en XENOPHON, die SOKRATES tot middelpunt hebben.

2) Char. I. bl. 194; vgl. WEISER: l. c. bl. 420 vlg; 423.

3) W. 9. bl. 188 vlgg.

4) Vgl. WEISER: l. c. bl. 421.

5) Vgl. F. H. JACOBI: Werke (Leipzig 1812 vlgg) I. bl. 393; 396 vlgg; IV2. bl. 247; SCHREMPF: l. c. bl. 160; 183; 199; DILTHEY: Das Erlebnis und die Dichtung (Teubner 1910) bl. 18 vlg; ERICH SCHMIDT: l. c. II. bl. 453 vlg; 522; HETTNER: l. c. III. 2. bl. 547; WEISER: l. c. bl. 543 vlg.; VAN STOCKUM: Spinoza—Jacobi—Lessing(Groningen 1916) bl. 71 vlg.; 78.

zu sehn beginnest" [1]). En SHAFTESBURY? „'T is real Humanity and kindness, to hide strong Thruths from tender Eyes ..... It may be necessary, as well now as heretofore, for wise Men to speak in Parables, and with a double Meaning, that the Enemy may be amus 'd and they only who have Ears to hear, may hear" [2]). Deze woorden kon ook LESSING geschreven hebben. En naast deze principieele overeenstemming staan er vele van minder ingrijpenden aard. Of is het toeval, dat LESSING het geloof aan de persoonlijke onsterfelijkheid baseert op het in dit leven onbevredigd gebleven gevoel van rechtvaardigheid: „Denn wenn schon aus der ungleichen Austheilung der Güter dieses Lebens, bey der auf Tugend und Laster so wenig Rücksicht genommen zu seyn scheinet, eben nicht der strengste Beweis für die Unsterblichkeit der Seele und für ein anderes Leben, in welchem jener Knoten sich auflöse, zu führen: so ist doch wohl gewisz, dasz der menschliche Verstand ohne jenem Knoten noch lange nicht — und vielleicht auch nie — auf bessere und strengere Beweise gekommen wäre" [3]), terwijl SHAFTESBURY in de *Moralists* had geschreven: „'T is true: tho the Appearances hold ever so strongly against Virtue, and in favour of Vice, the Objection which arises hence against a Deity, may be easily remov'd, and all set right again on the supposal of a future State.... We apprehend a larger Scheme, and easily resolve our-selves why Things were not compleated in this State; but their Accomplishment reserv'd rather to some further period" [4])? Toch vermoedelijk wel evenmin als de volkomen overeenstemmende wijze, waarop beiden dit onsterfelijkheidsgeloof als ethisch motief hebben uitgeschakeld: „Wenn es auch wahr wäre, dasz es eine Religion gäbe, die uns von jenem Leben ganz ungezweifelt unterrichtete, so

1) Erziehung des Menschengeschlechts § 68: W. 13. bl. 429.
2) Char. I. bl. 63; vgl. WEISER: l. c. bl. 544.
3) Erziehung des Menschengeschlechts § 28: W. 13. bl. 422.
4) Char. II. bl. 275 vlg. (II, 3).

sollten wir lieber dieser Religion kein Gehör geben" [1]), „If nevertheless any Portion of Reward be reserv'd hereafter for the generous Part of a Patriot, or that of a thorow Friend ; this is still behind the Curtain, and happily conceal'd from us ; that we may be the more deserving of it, when it comes" [2]).

Merkwaardig is ook het onverwoestbaar optimisme, waarmee beiden de menschelijke natuur in bescherming nemen tegen de orthodoxe leer van de aangeboren zondigheid, dat, wat men sedert Kant „das Radikal-Böse" pleegt te noemen. Reeds in de *Dramaturgie* wordt dit thema aangeslagen : „Der Dichter musz nie so unphilosophisch denken, dasz er annimmt, ein Mensch könne das Böse, um des Bösen wegen, wollen" [3]). De *Duplik* (1778) brengt dan de uitvoering : „Will es denn Eine Klasse von Leuten nie lernen, dasz es schlechterdings nicht wahr ist, dasz jemals ein Mensch wissendlich und vorsetzlich sich selbst verblendet habe ? Es ist nicht wahr, sag ich ; aus keinem geringern Grunde, als weil es nicht möglich ist" [4]). Zoo zegt ook SHAFTESBURY : „If Credulity and Incredulity are Defects only in the Judgment ; and the best-meaning Person in the world may er on either side, whilst a much worse Man, bij having better Parts, may judg far better of the Evidence of things : how can you punish him who errs unless you wou'd punish Weakness, and say, 't is just for Men to suffer for their Unhappiness, and not their Fault" [5]). In het algemeen biedt beider houding ten opzichte van het Christendom menig punt van overeenstemming. De grondgedachte van LESSING's opstel *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* [6]), de geringe bewijs-

1) LESSING : W. 16. bl. 400 (1778).

2) Char. I. bl. 100; vgl. WEISER : l. c. bl. 462; 469.

3) W. 9. bl. 192.

4) W. 13. bl. 23; vgl. ook W. 13. bl. 43; 48 vlg.

5) Mor. II, 5 : Char. II. bl. 327; vgl. ook de merkwaardige uiting Char. III. bl. 178 : „A middle-ag'd Knave (however devout or orthodox) is but a common Wonder : An old-one is no Wonder atall : But a young-one is still (thank Heaven !) somewhat extraordinary".

6) W. 13. bl. 3 vlgg. (1778).

kracht der overgeleverde wonderverhalen is in kiem ook reeds bij SHAFTESBURY aanwezig: „The Attestation of Men dead and gone, in behalf of Miracles past and at an end, can never surely be of equal force with Miracles present" [1]). Evenzoo de opvatting omtrent het wonder in het algemeen, die LESSING in den *Nathan* heeft uitgesproken:

„Der Wunder höchstes ist,
Dasz uns die wahren echten Wunder so
Alltäglich werden können, werden sollen.
Ohn' dieses allgemeine Wunder, hätte
Ein Denkender wohl schwerlich Wunder je
Genannt, was Kindern blosz so heiszen müszte,
Die gaffend nur das Ungewöhnlichste,
Das Neuste nur verfolgen" [2]).

Weliswaar heeft men hier — en terecht — op samenhang met LEIBNIZ gewezen [3]), maar toch wordt men onwillekeurig herinnerd aan wat SHAFTESBURY in de *Moralists* den scepticus PHILOCLES in den mond heeft gelegd: „'T is the Delight of Children to hear Tales they shiver at, and the Vice of Old Age to abound in Storys of Times past. We come into the World wondering at every thing; and when our wonder about common things is over, we seek something new to wonder at... We sicken and grow weary with the orderly and regular Course of Things. Periods and stated Laws, and Revolutions just and proportionable, work not upon us, nor win our Admiration. We must have Riddles, Prodigys, Matter for Surprize and Horror" [4]). Gemeen hebben beiden ook den eisch van eene strenge historisch-philologische bijbelkritiek: de bijbel is voor hen een boek als alle andere, waarvan tekst en oorsprong nauwkeurig moeten

1) Mor. II. 5: Char. II. bl. 331.
2) Nathan I, 2: W. 3. bl. 12.
3) CASSIRER: l. c. bl. 48.
4) Mor. II. 5: Char. II. bl. 325 vlg. en 338.

worden onderzocht [1]). Immers klimaat en kultuurtoestand zijn van grooten invloed op de religieuze ontwikkeling, zooals LESSING in *Ernst und Falk* aanduidt: „Viele von den kleinen Staaten würden ein ganz verschiedenes Klima, folglich ganz verschiedene Bedürfnisse und Befriedigungen, folglich ganz verschiedene Gewohnheiten und Sitten, folglich ganz verschiedene Sittenlehren, folglich ganz verschiedene Religionen haben" [2]). Vermoedelijk wel niet geheel onafhankelijk van SHAFTESBURY die deze overtuiging volkomen deelde [3]). En evenzoo stemmen beiden daarin overeen, dat de leer van Christus volstrekt niet identisch is met de kerkleer over Christus [4]).

Ook LESSING's Godsbegrip vertoonde, zooals wij boven zagen, reeds in 1753 eene zekere overeenstemming met dat van SHAFTESBURY, in zooverre namelijk beide panentheïstisch kunnen worden genoemd. Dit zelfde godsbegrip nu vinden wij wederom in een fragmentarisch opstel uit het jaar 1763, *Die Wirklichkeit der Dinge auszer Gott* [5]). Ook hier zou ik niet geneigd zijn afhankelijkheid van SHAFTESBURY aan te nemen, voornamelijk omdat bij dezen de voorstelling, als zouden de enkele stoffelijke dingen gedachten Gods zijn, eigenlijk niet voorkomt. Maar wat moet men ervan zeggen, wanneer JACOBI ons bericht: „Wenn sich LESSING eine persönliche Gottheit vorstellen wollte,

---

1) LESSING: W. 13. bl. 25 vlg.; 31; SHAFTESBURY: Char. III. bl. 229—235, vooral bl. 229: „'Tis indeed no small absurdity, to assert a Work or Treatise, written in human Language, to be above human Criticism, or Censure". vgl. WEISER: l. c. bl. 517 vlg.

2) W. 13. bl. 356 (1778). Reeds in 1753 was LESSING deze meening toegedaan: „Eigentlich zu reden hat man keine andere als physikalische Ursachen, warum die Nationen an Leidenschaften, Talenten und körperlichen Geschicklichkeiten so verschieden sind; denn was man moralische Ursachen nennt sind nichts als Folgen der physikalischen": W. 5. bl. 144.

3) Vgl. vooral Char. III. bl. 41 vlgg. en WEISER: l. c. bl. 130 vlg.; 409; 449; 459; 510[1]; 517.

4) LESSING: W. 16. bl. 518 vlg.; WEISER: l. c. bl. 538.

5) W. 14. bl. 292 vlg.

so dachte er sie als die Seele des Alls; und das Ganze, nach der Analogie eines organischen Körpers. Diese Seele des Ganzen wäre also, wie es alle andere Seelen, nach allen möglichen Systemen sind, als Seele nur Effect. Der organische Umfang derselben könnte aber nach der Analogie der organischen Theile dieses Umfangs in so fern nicht gedacht werden, als er sich auf nichts, das auszer ihm vorhanden wäre, beziehen, von ihm nehmen und ihm wiedergeben könnte. Also, um sich im Leben zu erhalten, müszte er, von Zeit zu Zeit, sich in sich selbst gewissermassen zurückziehen; Tod und Auferstehung, mit dem Leben in sich vereinigen" [1]? Bijna al deze gedachten heeft ook reeds SHAFTESBURY uitgesproken. Ook voor hem is de Godheid de wereldziel [2]) en het heelal vergelijkbaar met een organisme [3]) en het denkbeeld van eene afwisselende ontvouwing en contractie van de godheid wordt door hem aangeduid door het aannemen van eenen periodieken wereldbrand: „How all things had their Being hence [4]), and how their noblest End was to be here wrapt up, consum'd and lost . . . . There [5]) the Genius wou'd of necessity be all in all. And in those Intervals of Creation, when no form, nor Species existed any-where out of the Divine Mind, all then was Deity: All was that One, collected thus within it-self, and subsisting (as they [6]) imagin'd) rather in a more simple and perfect manner, than when multiply'd in more ways;

1) JACOBI: Werke IV[1] bl. 75 vlgg., thans gemakkelijk toegankelijk in „Neudrucke seltener philosophischer Werke. Herausgegeben von der Kantgesellschaft. Band VI: Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit, herausgegeben von H. Scholz". (Berlin 1916), bl. 92 vlgg. Voor de beteekenis van Jacobi's gesprekken met Lessing vgl. VAN STOCKUM: l. c. bl. 36—49.

2) Mor. III, 1: Char. II, bl. 370.

3) SHAFTESBURY gebruikt gewoonlijk het beeld van den boom Inquiry concerning Virtue, or Merit, I, 2, 1; Char. II, bl. 19; Mor. II, 4 en III, 1: Char. II, bl. 285 en 348.

4) i. e. uit het vuur.

5) i. e. bij dien wereldbrand.

6) i. e. vele philosophen.

and becoming productive, it unfolded itself in the various Map of Nature, and this fair visible World" [1]). En nog een ander motief van LESSING's levensbeschouwing, een ware crux voor de LESSINGphilologie, de leer der metempsychose[2]), is reeds in kiem bij SHAFTESBURY aanwezig: „We must determine against Pre-existence, and give a better reason for our having never been concern'd in ought before our Birth than merely, Because we remember not, nor are conscious. For in many things we have been concern'd to purpose, of which we have now no Memory or Consciousness remaining. And thus we may happen to be again and again, to perpetuity, for any reason we can show to the contrary" [3]). Ten slotte is er nog te wijzen op een gemeenschappelijk motief: LESSING en SHAFTESBURY zijn beiden uitgesproken deterministen. De bewijsplaatsen voor het determinisme van den eersten heb ik in anderen samenhang verzameld, waarnaar ik hier slechts kan verwijzen [4]). Deze loochening der wilsvrijheid bij LESSING draagt een eigenaardig optimistisch karakter: er is hem aan die vrijheid niets gelegen, hij kan geheel berusten in de voorstelling, dat de mensch „musz; das Beste musz" [5]) ja hij verheugt zich daarover. Voorzeker is LESSING in deze quaestie volkomen onafhankelijk van SHAFTESBURY, die zich in zijne voor publicatie bestemde werken nooit over het probleem der wilsvrijheid heeft geuit; andererzijds is het misschien wel noodzakelijk hier eenen direkten samenhang met LEIBNIZ aan te nemen [6]) wiens determinisme LESSING wel kende [7]); des te opmerkelijker is dat SHAFTESBURY in eene van zijne overpeinzingen,

---

1) Mor. III, 1: Char. II. bl. 380 vlgg.; vgl. vooral Lempp: l. c. bl. 91.

2) Vgl. VAN STOCKUM: l. c. bl. 102.

3) Mor. II. 1: Char. II. bl. 236.

4) VAN STOCKUM: l. c. bl. 43 vlg.; 97—101. De plaatsen voor LESSING zijn: W. 5. bl. 161 vlg.; 6. bl. 439; 9. bl. 261, 308, 328; 12. bl. 298 vlg.; 18. bl. 344; JACOBI: W. IV1 bl, 61 vlg., 71. (SCHOLZ: l. c. bl. 82; 89).

5) W. 12. bl. 298.

6) CASSIRER: l. c. bl. 53 vlg.; 89 vlg.; 150; 158 vlg.

7) W. 11. bl. 477.

als hulpmiddel tegen het leed des levens de overweging aanbeveelt: .... „2 That this was necessary, from causes necessary, and (whether Providence or atoms) could be thus only, and could not have been otherwise. 3 That this is not only what was necessary, but what was best since the mind or reason of the universe cannot act against itself; and what is best for itself itself surely best knows" [1]). Wie zou hier de verwantschap tusschen beide denkers willen loochenen? [2]).

Welke gevolgtrekkingen laten zich nu uit dit geheele materiaal maken? Naar het mij voorkomt, tweeërlei. Vooreerst, dat LESSING SHAFTESBURY's werk nauwkeurig heeft gekend en in menig opzicht daarvan direkt of indirekt afhankelijk is; maar ook dat er tusschen hen eene diepe oorspronkelijke geestesverwantschap bestaat, zooals die bij LESSING ook met SPINOZA en LEIBNIZ valt te constateeren. En deze tweeledige indruk wordt nog versterkt, wanneer wij ons thans wenden tot de fundamenteele denkmotieven die den eigenlijken kern vormen van de verhouding tusschen onze beide denkers. Zij zijn vier in getal en concentreeren zich om de problemen: enthousiasme (c. q. dweperij), deugd, de verhouding van zedelijkheid en religie, en het genie.

Zooals wij boven zagen, gebruikt de jonge LESSING

---

1) The life, unpublished letters, and philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury, Author of the Characteristicks ed. by Benj. Rand (London—New-York 1900), bl. 90.

2) Het is overigens niet ondenkbaar, dat LESSING hier tevens beïnvloed zou zijn door een geschrift van den jongen KANT uit 1759: „Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus", Philosophische Bibliothek, Bd. 47II, bl. 9. In hoeverre LESSING met de voorkritische geschriften van KANT bekend is geweest, valt moeilijk uit te maken; geuit heeft hij zich alleen over het opstel (uit 1746) „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte":

„K* unternimmt ein schwer Geschäfte,
Der Welt zum Unterricht.
Er schätzet die lebendigen kräfte,
Nur seine schätzt er nicht."

W. 1. bl. 41 (1751).

het woord „Enthusiasterey" in eenigszins vagen zin, zoodat men daaronder evengoed eene inderdaad verhevene geestvervoering als eene min of meer bedenkelijke dweperij (Schwärmerei) kan verstaan. In den loop des tijds echter hecht hij daaraan meer en meer ongunstige beteekenis; zoo b. v. in de *Litteraturbriefe* sprekende van WIELAND's *Empfindungen des Christen*: „Gelingt es ihm nun hiermit, so wird er sich in seine verschönerte Geheimnisse (i. e. der Religion) verlieben, ein süsser Enthusiasmus wird sich seiner bemeistern, und der erhitzte Kopf wird in allem Ernste anfangen zu glauben dasz dieser Enthusiasmus das wahre Gefühl der Religion sei" [1]). Ook het adjectief „enthusiastisch" deelt in die ongunstige beoordeeling: „Die Orthodoxie ist ein Gespötte geworden; man begnügt sich einer lieblichen Quintessenz, die man aus dem Christentume gezogen hat, und weichet allem Verdachte der Freydenkerey aus, wenn man von der Religion überhaupt nur fein enthusiastisch zu schwatzen weis"[2]). Voor „enthusiastisch" kan LESSING nu ook zeggen „fanatisch" en ook het woord „Schwärmer" treedt als synoniem op: „Er (i.e. een medewerker aan het tijdschrift „Der nordische Aufseher") steht an der wahren Quelle, aus welcher alle fanatische und enthusiastische Begriffe von Gott geflossen sind. Mit wenig deutlichen Ideen von Gott und den göttlichen Vollkommenheiten setzt sich der Schwärmer hin, überläszt sich ganz seinen Empfindungen, nimmt die Lebhaftigheit derselben für Deutlichkeit der Begriffe, wagt es, sie in Worte zu kleiden, und wird,— ein BÖHME, ein PORDAGE"[3]). Nog duidelijker is de beteekenis in malam partem van de geheele voorstellingsgroep in het opstel *Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion* (1763/64). Men oordeele slechts: „alle philosophische Vorübungen überspringen .... und bey dem anfangen, was die

1) W. 8. bl. 16.
2) W. 8. bl. 127.
3) W. 8. bl. 133; JOHN PORDAGE (1625—1698), volgeling van BÖHME „Theologia mystica" (1698).

Spekulation kühnes und wunderbares hat: heiszt den geraden Weg zur Schwärmerey nehmen [1]). Evenzoo: „Die ersten Dutzend Anhänger sich zu schaffen, recht blinde, gehorsame, enthusiastische Anhänger, ist für den neuen Religionsstifter das Schwerste. Hat er aber nur erst die, so geht das Werk weit besser von Statten" [2]). Ten slotte de veelbeteekenende opmerking: „Der Enthusiasmus ist eine wahre Krankheit der Seele, die mit einer unglaublichen Geschwindigheit um greift. SHAFTESBURY" [3]). Hier behoeven wij dus naar de bron niet lang te zoeken. Ook SHAFTESBURY kent de tweeledige beteekenis van het begrip: „Nor can Divine Inspiration, by its outward Marks, be easily distinguish'd from it (i. e. het enthusiasme). For Inspiration is a real feeling of the Divine Presence, and Enthusiasm a false one" [4]). Evenzoo waar Philocles zijnen vriend Theocles in de *Moralists* karakteriseert: „I must confess (said I) he had nothing of that savage Air of the vulgar enthusiastick Kind. All was serene, soft, and harmonious. The manner of it was more after the pleasing Transports of those antient Poets you are often charm'd with, than after the fierce unsociable way of modern Zealots" [5]). De beteekenis „dweeperij" overweegt in de *Letter on Enthusiasm*, de gunstige in de *Moralists* hoewel eene strenge scheiding niet mogelijk is [6]). Een enkele maal komt de verbinding met „fanatisch", als bij LESSING voor [7]). Ik stel mij de ontwikkeling van dezen laatsten aldus voor. Uitgaande van de dubbelzinnige

1) W. 14. bl. 316.
2) W. 14. bl. 328.
3) W. 14. bl. 329.
4) Enthus. 7: Char. I. bl. 52 vlg.
5) Mor. I, 3: Char. II. bl. 218.
6) In gunstigen zin komt het begrip voor: Enth. 7: Char. I. bl. 53 vlg.; Mor. II, 1: Char. II. bl. 239 vlgg.; III, 1: id. bl. 375; III, 2: id. bl. 400 en 408; ongunstig. Enth. 1: Char. I. bl. 6; 2: id. bl. 13 vlgg.; 3: id. bl. 22 en 27; 6: id. bl. 43 vlgg.; Mor. II, 3: Char. II. bl. 270 vlg.; II, 4: id. bl. 294; II, 5: id. bl. 322 en 329.
7) Enth. 3: Char. I. bl, 26. („fanatisch" hebben alleen de Duitsche vertalingen, in den Engelschen tekst staat „rank Enthusiasm").

beteekenis van enthousiasme, heeft zich bij hem, die aanmerkelijk rationalistischer aangelegd was dan SHAFTESBURY steeds meer, misschien onder invloed van diens *Letter on enthusiasm*, de afkeer tegen deze zoo weinig redelijke wijze van denken vastgezet [1]), zoodat hij ten slotte het enthousiasme alleen nog liet gelden als een soort voorbereiding voor het koele logische denken[2]), terwijl SHAFTESBURY zijnerzijds deze enthousiastische wereldbeschouwing steeds meer voor de eenige juiste houding ten opzichte van het heelal ging houden : „Even Learning it-self, the Love of Arts and Curiositys, the Spirit of Travellers and Adventurers ; Gallantry War, Heroism ; All, all Enthusiasm !. . . . 'T is enough : I am content to be this new Enthusiast, in a way unknow to me before" [3]). Toch is SHAFTESBURY van elke fanatieke dweepzucht minstens even afkeerig als LESSING [4]), en beveelt daartegen een even afdoend als eigenaardig middel aan : de ironie. Overal daar, waar ons gemaakte ernst (gravity) te gemoet treedt, is het ons goed recht met een schertsenden glimlach zijne fundamenten eens grondig te onderzoeken (test of ridicule) ; de waarheid kan daarmee nooit geschaad worden : die zegeviert vanzelf [5]). LESSING billijkt dit middel niet : „Philosophische Köpfe, weisz ich wohl, mochten einmal, und möchten noch gern die Spötterei zum Probiersteine der Wahrheit machen. — Aber eben darum waren und sind sie auch keine Philosophen, sonderen nur philosophische Köpfe" [6]). Blijkbaar heeft hij, als zoo vele anderen[7]),

1) Vgl. ook W. 8. bl. 131 vlg.

2) W. 16. bl. 293 vlgg.

3) Mor. III, 2: Char. II. bl. 400.

4) Men lette slechts op de doorloopend ongunstige beteekenis van de woordgroep „schwärmen" in den *Nathan*, met name in de karakteristiek van Daja (V, 6); voor Sh. vgl. het opstel: *Essay on the Freedom of Wit and Humour* (Char. I. bl. 57 vlgg.), ook voor het volgende.

5) Enth. 2: Char. I. bl. 9. vlgg. en 19; 3: id. bl. 23 vlgg.; 4: id. bl. 32 vlgg.

6) W. 16. bl. 295.

7) Daaronder ook HERDER, blijkens zijnen brief aan KANT van November 1767 (Kants Briefwechsel. Müller, München 1912 I, bl. 71).

SHAFTESBURY's bedoeling niet geheel begrepen [1]) want men zou van de door dezen bedoelde urbaine, humane ironie geen beter voorbeeld kunnen geven dan de wijze, waarop Nathan (I, 2) Recha van haar geloof aan de verschijning van een engel tracht te genezen.

Eene nog volmaaktere overeenstemming toont ons eene vergelijking van LESSING's en SHAFTESBURY's ethische idealen. Geen motief bijna speelt eene zoo groote rol in SHAFTESBURY's ethiek als de overtuiging, dat van ware zedelijkheid alleen dan sprake kan zijn, wanneer egoïstische motieven van welken aard dan ook (b. v. ook het geloof aan belooningen en straffen hiernamaals) volkomen afwezig zijn en de deugd slechts om haars zelfs wil wordt beoefend. Nu eens treedt dit motief in meer positieven vorm op: de deugd kan slechts bestaan in „a real Affection or Love towards Equity and Right, for its own sake, and on the account of its own natural Beauty and Worth" [2]); „But as soon as he is come to have any Affection towards what is morally good, and can like or affect such Good for its own sake, as good and amiable in it-self; then is he in some degree good and virtuous, and not till then" [3]). Elders wijst SHAFTESBURY meer op de volkomen waardeloosheid van elke heteronome egoïstisch gebaseerde moraal: „Nor do we say on the other side, that he is a good man, when having his hands ty'd up, he is hinder'd from the Mischief he designs; or (which is in a manner the same) whenn he abstains from executing his ill purpose, thro' a fear of some impending Punishment or thro' the allurement of some exterior Reward" [4]). (Wanneer de godheid slechts door enkele belooningen en straffen gehoorzaamheid aan haren absoluten wil afdwingt) „there is no more of Rectitude, Piety, or Sanctity in a Creature thus reform'd, than there

1) Vergl. bij WEISER: l. c. het geheele vierde hoofdstuk: Der „Spott" als Wahrheitsprobe.

2) Inq. I, 3, 1: Char. II. bl. 42.

3) Inq. I, 3, 3: Char. II. bl. 66; vgl. ook Enth. 4: Char. I. bl. 38 en Mor. II, 3: Char. II. bl. 271 vlg.

4) Inq. I, 2, 1: Char. II. bl. 21.

is Meekness or Gentleness in a Tiger strongly chain'd, or Innocence and Sobriety in a Monkey under the Discipline of the Whip" [1]). Ook het Christendom beschouwt hij, wat zijne moraal betreft, vanuit dit oogpunt: in de *Moralists* karakteriseert Theocles aldus de theologische ethiek: „Morality must not be nam'd; Nature has no pretence; Reason is an Enemy; Common Justice, Folly; and Virtue, Misery. Who wou'd not be vitious, had he his Choice? Whe wou'd forbear, but because he must? Or who wou'd value Virtue, but for hereafter" [2])? Toch verwerpt hij deze belooning- en strafmoraal niet geheel en al: als opvoedingsmiddel heeft zij een zekere waarde: „And is it not to be shown, That altho this Service of Fear be allow'd ever so low or base: yet Religion still being a Discipline, and Progress of the soul towards Perfection, the motive of Reward and Punishment is primary and of the highest moment with us; till being capable of more sublime Instruction, we are led from this servile state, to the generous Service of Affection and Love?" [3])

Bij Lessing begint reeds in de *Litteraturbriefe* de strijd tegen de heteronome moraal van het hiernamaals: „Denn ist man denn schon ein Christ, wenn man künftige Belohnungen, einen Wohlgefallen der Gottheit an unsern Handlungen, und eine ewige Gerechtigheit glaubt? Ich meine, er gehöret noch mehr dazu" [4]). Later schijnt hij deze opvatting toch wel voor essentieel voor het Christendom te houden, althans in de *Erziehung des Menschengeschlechts* zegt hij van Christus: „Eine innere Reinigheit des Herzens in Hinsicht auf ein andres Leben zu empfehlen, war ihm allein vorbehalten" [5]). De egoïstische

1) Inq. I, 3, 3: Char. II. bl. 55; vgl. ook Inq. I, 2, 2: Char, II. bl. 24; I, 3, 3: id. bl. 57 vlg.; 68 vlg.; II, 2, 1: id. bl. 120; Mor. II, 2: Char. II. bl. 247.

2) Mor. II, 2: Char. II. bl. 256; vgl. ook Enth. 2: Char. I. bl. 18; Mor. II, 3: Char. II. bl. 266 vlg.

3) Mor. II, 3: Char. II. bl. 273.

4) W. 8. bl. 129.

5) W. 13. bl. 428 (§ 61).

motiveering is hier verfijnd, maar niet opgeheven. Reeds DILTHEY [1]) en SCHREMPF [2]) hebben erop gewezen, dat LESSING hier de christelijke moraal onrecht aandoet; zou niet SHAFTESBURY, die het Christendom geenszins liefheeft [3]), hier zijn leidsman zijn geweest? Ook LESSING is de leer eigen, dat deze nog half eudaemonistische ethiek een doorgangspunt is naar het ideaal der absoluut onbaatzuchtige zedelijkheid: „Nein, sie wird kommen, sie wird gewisz kommen, die Zeit der Vollendung, da der Mensch, je überzeugter sein Verstand einer immer bessern Zukunft sich fühlet, von dieser Zukunft gleichwohl Bewegungsgründe zu seinen Handlungen zu erborgen, nicht nötig haben wird; da er das Gute thun wird, weil es das Gute ist, nicht weil willkürliche Belohnungen darauf gesetzt sind, die seinen flatterhaften Blick ehedem blosz heften und stärken sollten, die innern bessern Belohnungen desselben zu erkennen" [4]). Ongetwijfeld is LESSING in zijn positief ideaal niet onbeïnvloed door SPINOZA maar twee motieven wijzen toch op SHAFTESBURY: vooreerst het paedagogische en dan die „innern bessern Belohnungen". Ook de Engelsche wijsgeer wordt niet moede ons te verzekeren, dat geluk het onmiddellijk gevolg van de deugd is: „That to be well affected towards the Publick Interest and one's own is not only consistent, but inseparable: and that moral Rectitude, or Virtue, must accordingly be the Advantage, and Vice the Injury and Disadvantage of every Creature" [5]). „That to have the natural Affections (such as are founded in Love, Complacency, Good-will and in a Sympathy with the Kind or Species) is to have the chief Means and Power of Self-Enjoyment: And that to want them is certain Misery and

---

1) Das Erlebnis und die Dichtung, bl. 119 vlg.

2) l. c. bl. 181; vgl. ook KANT: Kritik der praktischen Vernunft (ed. Kehrbach) bl. 155.

3) WEISER: l. c. bl. 535 vlgg.

4) W. 13. bl. 433 (§ 85).

5) Inq. II, 1, 1: Char. II. bl. 81.

Ill" [1]). Hier ligt het zwakke punt van alle achttiende-eeuwsche ethiek voor KANT: de onvolkomenheid van de gedachte der autonomie [2]).

Nauw samen met de waardeering van de christelijke ethiek hangt ook het derde fundamenteele probleem, de verhouding van moraal en religie. SHAFTESBURY's meening is hier duidelijk genoeg [3]). Beide zijn geheel onafhankelijk van elkaar en wanneer men, als BACO of BAYLE, de vraag stelt, of het atheïsme eenen ongunstigen invloed uitoefent op de moraliteit, zoo moet die vraag in het algemeen [4]) ontkennend worden beantwoord: „We have known People, who having the appearance of great zeal in Religion, have yet wanted even the common Affection of Humanity and shewn themselves extremly degenerate and corrupt. Others again, who have paid little regard to Religion and been consider'd as mere Atheists, have yet been observ'd to practise the Rules of Morality, and act in many Cases with such good meaning and affection towards Mankind, as might seem to force an Acknowlegdement of their being virtuous" [5]). As to Atheism, it does not seem that it can directly have any affect at all towards the setting up a false Species of Right or Wrong" [6]). Toch is de religie voor de moraal volstrekt niet zonder beteekenis, zij vormt daarvan het ideale hoogtepunt en de ideale bevestiging: „Hence we may determine justly the Relation which Virtue has to Piety; the first being not compleat but in

---

1) Inq. II, 2, 1: Char. II. bl. 99; vgl. ook Inq. II, 2, 1: Char. II. bl. 99 vlgg.; II, 2, 2: id. bl. 139 vlgg.; II, 2, Conclusion: id. bl. 172 vlgg.; Mor. III, 3: Char. II. bl, 438 vlgg.

2) Overigens heeft ook KANT dit standpunt eerst in de Kritik der praktischen Vernunft consequent vastgehouden, vgl. LEMPP: l. c. bl. 243 en 271.

3) Vgl. BIERENS DE HAAN: De beteekenis van SHAFTESBURY in de Engelsche ethiek (Utrecht 1891), hoofdstuk V, bl. 170 vlgg.

4) Vgl. echter Inq. 1, 3, 3: Char. II. bl. 70.

5) Inq. I, 1, 1: Char. II. bl. 6.

6) Inq. I, 3, 2: Char. II. bl. 46; vgl. ook Inq. I, 1, 1: Char. II. bl. 7 vlg.; I, 2, 3: id. bl. 35 vlg.; I, 3, 3: id, bl. 68 vlg.; II, 1, 3: id. bl. 96.

the latter : Since where the latter is wanting, there can neither be the same Benignity, Firmness, or Constancy; the same good Composure of the Affections, or Uniformity of Mind. — And thus the Perfection and Height of Virtue must be owing to the Belief of a God" [1]).

Ook met dit probleem heeft LESSING zich voornamelijk in de *Litteraturbriefe* bezig gehouden. Wel is het duidelijk, dat hij reeds vroeger van de onafhankelijkheid van religie en moraal overtuigd was : in het ontwerp van het blijspel *der Freygeist* (1749) karakteriseert hij een van de hoofdpersonen als „Adrast ohne Religion, aber voller tugendhafter Gesinnungen" [2]) en dat hij deze overtuiging tot het eind van zijn leven heeft bewaard, zou de *Nathan* ook dan bewijzen, wanneer niet in het scenarium bij V, 1 was aangeteekend : „Sittah findet an Rahel (de latere Recha) nichts als ein unschuldiges Mädchen ohne alle geoffenbarte Religion, wovon sie kaum die (of den ? vgl. W. 22, I bl. 112) Namen kennt, aber voll Gefühl des Guten und Furcht vor Gott" [3]). „Ohne Religion" heet het in 1749, „ohne geoffenbarte Religion" in 1778, men komt in verzoeking daaruit eene zekere ontwikkeling te construeeren. Dat dit echter onjuist zou zijn, bewijzen de *Litteraturbriefe*. Het tijdschrift *Der nordische Aufseher* had de bewering geuit, „dasz Rechtschaffenheit ohne Religion widersprechende Begriffe sind" [4]). Daarop vat LESSING dadelijk vuur en zet breedvoerig, maar met de noodige scherpte uiteen, dat „ohne Religion" beteekenen kan: 1 ohne positive Religion, 2 ohne jede Religion, 3 Religionsspötter" [5]), eene indeeling die later nog eens bijna in den zelfden vorm terugkeert [6]). Alleen hij nu, die met de overtuiging van anderen den spot drijft, zonder die

1) Inq. I, 3, 3: Char. II. bl. 76; vgl. ook Inq. II, 1, 3: id. bl. 88: „the End of Religion is to render us more perfect, and accomplish'd in all moral Dutys and Performances" en Inq. II, 2, 1 : id. bl. 120: „and thus religious Conscience supposes moral or natural Conscience".

2) W. 3. bl. 262.

3) W. 3. bl. 489.

4) W. 8. bl. 127.

5) W. 8. bl. 128 vlg.

6) W. 8. bl. 242 vlg.

te hebben onderzocht, kan onmogelijk een rechtschapen man zijn, „zwar nur in sofern er spottet und nicht in sofern er keine Religion hat" [1]). De geheele wijze van argumenteeren doet meer aan BAYLE[2]) dan aan SHAFTESBURY denken: met dezen laatsten deelt LESSING echter de meening dat de religie de definitieve bezegeling van de zedelijkheid is: „Die Religion hat weit höhere Absichten als den rechtschafnen Mann zu bilden. Sie setzt ihn voraus: und ihr Hauptzweck ist, den rechtschafnen Mann zu höheren Einsichten zu erheben" [3]). Dit intellektualistische motief ontbreekt bij SHAFTESBURY: hoezeer het LESSING ernst daarmede is, bewijst een plaats midden uit den theologischen strijd: „Nun ist, so viel ich, mit Erlaubnisz des Herrn Hauptpastor Goeze davon verstehe, die letzte Absicht des Christentums nicht unsre Seligkeit, sie mag herkommen woher sie will: sondern unsre Seligkeit vermittelst unsrer Erleuchtung" [4]). Het komt mij derhalve weinig plausibel voor, hier eene onmiddellijke afhankelijkheid van SHAFTESBURY aan te nemen.

Nog éène groep van motieven rest ons, die ik in het voorafgaande niet altijd even gemakkelijk heb kunnen ontwijken: het geniebegrip, dat bij SHAFTESBURY's werking in Duitschland, meer nog misschien dan in zijne eigene levensbeschouwing, zulk eene belangrijke plaats inneemt [5]). De voorstelling, die hij van het genie, den kunstenaar heeft, is metaphysich verankerd, of zoo men liever wil, zijne voorstelling van de godheid draagt uitgesproken aesthetische trekken. Wat God in het groot doet: als „inward form" het heelal bezielen, dat doen ook wij in elk kunstwerk: „For we our-selves are notable Architects in Matter and can shew lifeless Bodys brought into Form

1) W. 8. bl. 242.

2) Ook de resultaten stemmen met BAYLE overeen: vgl. NIETEN: l. c. bl. 23 en WINDELBAND: Geschichte der neueren Philosophie, I. bl. 380.

3) W. 8. bl. 130.

4) W. 13. bl. 164 (Anti-Goeze 4, 1778).

5) WEISER: l. c. bl. 165 vlg.; 253 vlgg.; 262; 325: GRUDZINSKI: l. c. bl. 40 vlg.

and fashion'd by our own hands" [1]). Bij deze voorstelling van den kunstenaar is dus meteen gebroken met de oude opvatting, dat het kunstwerk eene nabootsing van de natuur zou zijn [2]). Ja, ook voor SHAFTESBURY is het eene nabootsing der natuur in zooverre, als het een uitvloeisel is van dezelfde scheppende kracht, een mikrokosmos: „Whatsoever is drawn from Nature, with the intention of raising in us the Imagination of the natural Species or Object, according to real Beauty and Truth, shou'd be compriz'd in certain compleat Portions or Districts, which represent the Correspondency or Union of each part of Nature, with intire Nature herself" [3]). De beslissende plaats is te vinden in het veelgeciteerde opstel: *Soliloquy or Advice to an Author* [4]): I must confess there is hardly any where to be found a more insiped Race of Mortals, than those whom we Moderns are contented to call Poets, for having attain'd the chiming Faculty of a Language, with an injudicious random use of Wit and Fancy. But for the Man, who truly and in a just sense deserves the Name of Poet, and who as a real Master, or Architect in the kind, can describe both Men and Manners, and give to an Action its just Body and Proportions; he will be found, if I mistake not, a very different Creature. Such a Poet is indeed a second Maker; a just Prometheus, under Jove. Like that Sovereign Artist or universal Plastick Nature, he forms a Whole, coherent and proportion'd in it-self, with due Subjection and Subordinacy of constituent Parts." Met elke gewenschte duidelijkheid is hier de analogie tusschen den kunstenaar en het scheppend wereldbeginsel uitgesproken. De kiem van LESSING's opvatting van het geniebegrip ligt niet verder terug dan de *Litteraturbriefe* [5]), waar hij naar aanleiding van KLOPSTOCK zegt: „was die Meister

1) Mor. III, 2: Char. II. bi. 408.
2) GRUDZINSKI: l. c. bl. 40 vlg.
3) Char. III. bl. 389; vgl. ook WEISER: l. c. bl. 262.
4) Char. I. bl. 207 vlg. Geciteerd o. a. bij WEISER: l. c. bl. 257 en bij WALZEL: Das Prometheussymbol etc. bl. 8.
5) Vgl. CASSIRER: l. c. bl. 165.

der Kunst zu beobachten für gut befinden, das sind Regeln''[1]) Ook het woord „Schöpfergeist'' voor genialiteit komt reeds hier voor, zij het ook spottend gebruikt[2]), terwijl met grooten nadruk reeds hier een toon uit de Hamburgische Dramaturgie wordt aangeslagen: „der Dichter ist Herr über die Geschichte; ich sage: er ist Herr über die Geschichte!'' [3]) Wat deze uiting beteekent, zal ons dadelijk blijken; in de *Dramaturgie* keert zij in allerlei variaties terug. Soms vergenoegt LESSING zich er mede vast te stellen, dat de dichter geen geschiedschrijver is [4]), of geheel vrij staat tegen over historische stoffen [5]), soms wijst hij erop dat het treurspel eigenlijk wijsgeeriger is dan de historie [6]), dan weer betoogt hij, dat slechts de karakters heilig zijn, maar niet het eigenlijk historisch gebeuren [7]). De diepste grond van zijne stelling wordt ons daarbij echter nergens geheel duidelijk. Ten slotte geeft hij ons den samenhang [8]): (er is sprake van den indruk van ellende en jammerlijkheid, dien WEISZE's tragedie Richard III bij ons achterlaat) „Aber ist er (i. e. dieser Jammer) das, was eine nachahmende Kunst erwecken sollte? Man sage nicht: erweckt ihn doch die Geschichte; gründet er sich doch auf etwas, das wirklich geschehen ist. — Das wirklich geschehen ist? es sey: so wird es seinen guten Grund in dem ewigen unendlichen Zusammenhange aller Dinge haben. In diesem ist Weisheit und Güte, was uns in den wenigen Gliedern, die der Dichter herausnimmt, blindes Geschick und Grausamkeit scheinet. Aus diesen wenigen Gliedern sollte er ein Ganzes machen, das völlig sich rundet, wo eines aus dem andern sich völlig erkläret, wo keine Schwierigkeit aufstöszt, derenwegen wir die

---

1) W. 8. bl. 50.
2) W. 8. bl. 168; vgl. WALZEL: Prometheussymbol, bl. 24.
3) W. 8. bl. 168.
4) W. 9. bl. 227.
5) W. 9. bl. 283; 314 vlg.
6) W. 9. bl. 261.
7) W. 9. bl. 280 vlg.
8) Vgl. voor het volgende: WALZEL: l. c. bl. 34 vlgg.

Befriedigung nicht in seinem Plan finden, sondern sie auszer ihm, in dem allgemeinen Plane der Dinge suchen müssen: das Ganze dieses sterblichen Schöpfers sollte ein Schattenrisz von dem Ganzen des ewigen Schöpfers seyn" [1]). Keeren hier niet alle gedachten van SHAFTESBURY terug? De dichter een tweede schepper, vergelijkbaar met de godheid, het kunstwerk een geheel, dat het heelal weerspiegelt, een mikrokosmos. De theodiceegedachte, die LESSING's uiting haren eigenaardigen toon geeft, ontbreekt bij SHAFTESBURY in dezen samenhang [2]) en kan desnoods ook alleen uit invloeden van LEIBNIZ worden verklaard, hoewel het opmerkelijk blijft, dat diens leer van de „mogelijke werelden" die aesthetisch van zooveel belang is geworden [3]), op deze plaats nergens tot uiting komt. Mogelijkerwijze wel op eene andere plaats [4]) in de *Dramaturgie*, waar LESSING bij de bespreking van een stuk, dat van het historisch gegeven is afgeweken, daartegen volstrekt geen bezwaar maakt [5]), mits de personen slechts „ob sie schon nicht aus dieser wirklichen Welt sind, dennoch zu einer andern Welt gehören könnten; zu einer Welt, deren Zufälligkeiten in einer andern Ordnung verbunden, aber doch eben so genau verbunden sind, als in dieser: zu einer Welt, in welcher Ursachen und Wirkungen zwar in einer andern Reihe folgen, aber doch zu eben der allgemeinen Wirkung des Guten abzwecken; kurz zu der Welt eines Genies, das — (es sey mir erlaubt, den Schöpfer ohne Namen durch sein edelstes Geschöpf zu bezeichnen!) das, sage ich, um das höchste Genie im Kleinen nachzuahmen, die Theile der gegenwärtigen Welt versetzet, vertauscht, verringert, vermehret, um sich ein eigenes Ganze daraus zu machen, mit dem es seine eignen Absichten verbindet" [6]). Denzelf-

1) W. 10. bl. 120.

2) Overigens vormt zij een van de middelpunten zijner levensbeschouwing, evenals dat bij LEIBNIZ het geval is.

3) CASSIRER: l. c. bl. 108 vlgg.

4) CASSIRER: l. c. bl. 159 vlgg.

5) Dezelfde samenhang dus als boven, wel een bewijs, dat het geniebegrip ook LESSING's dramaturgische overtuigingen beheerscht.

6) W. 9. bl. 325.

den gedachtengang vinden we hier als in het vorige citaat: het genie schept zich zijne eigene wereld, die even harmonisch moet zijn ingericht als het heelal en even zeer een geheel moet vormen. Vragen we ons nu af, of er in deze uitingen iets is, dat zeker niet van LEIBNIZ afkomstig kan zijn en LESSING met SHAFTESBURY zou kunnen verbinden, dan moet het antwoord bevestigend luiden: LEIBNIZ kent de voorstelling van den kunstenaar als tweeden schepper niet [1]) en het is, waar de optimistische stemming LEIBNIZ en SHAFTESBURY gelijkmatig eigen is, toch wel zeer waarschijnlijk dat ook LESSING als zoovelen zijner landgenooten de bekoring van SHAFTESBURY's Prometheusbeeld heeft ondergaan.

Wat is nu ons resultaat? Wij hebben LESSING veelvuldig beïnvloed gevonden door SHAFTESBURY, hebben eigenaardige diepgaande overeenstemming bespeurd in enkele hoofdmotieven hunner levensbeschouwing, maar ook gezien, hoe LESSING toch altijd de dingen zag vanuit zijn eigen oorspronkelijk standpunt, dat volstrekt niet altijd met dat van den Engelschen denker samenviel, en wij zullen ons met die bevinding moeten tevreden stellen: er heerscht tusschen beiden eene groote mate van congenialiteit en de afhankelijkheidsbetrekkingen zijn juist daarom zoo talrijk, omdat LESSING in hem de kern van zijn eigen wezen terugvond: het onbevangen streven naar waarheid.

1) WALZEL: Prometheussymbol, bl. 34; vgl. ook CASSIRER: l. c. bl. 81.

EEN SCHIJNBETOOG TEGEN BOLLAND's LEER VAN ZUIVERE REDE.

(K. J. PEN : *Over het onderscheid tusschen de wetenschap van* HEGEL *en de wijsheid van* BOLLAND.)

DOOR

ESTER VAS NUNES.

I

HEGEL : „...*so richtig die Angabe ist, so falsch ist sie.*" 3²:84.

BOLLAND : „...en U kent het woord van SCHOPENHAUER over het publiek van echte wijsgeeren, dat volgens hem zoo klein is, dat zelfs de leerlingen, die de meesters begrijpen, door de eeuwen maar schaars worden gebracht." Collegium Logicum, blz. 663.

Als stelsel van wijsbegeerte, dat meer is dan stelsel; als toonbeeld der synthetisch-analytische *denkwijze*, welke als stelselmatige zelfkritiek van het denken zijne stelselmatige zelfontvouwing is tot het als organisme van denkvormen verschijnend gelouterde begrip der werkelijkheid; als voorbeeld van de taak, voortaan door ieder wijsgeer te volbrengen, *zelfstandig* uiteraard en in het licht der wetenschappen van *eigen* tijd — heeft Professor BOLLAND HEGEL's duistere, verachte wijsbegeerte doorzien, ten onzent aan het licht gebracht, en volgt hij haar na.

Zoo volbrengt hij hetzelfde als HEGEL, ánders ; zoo verschilt zijne leer van zuivere rede op nagenoeg elk punt der lijn van HEGEL's arbeid ondanks, en wégens, beider nauwe verwantschap. Op dit verschil pleegt Prof. BOLLAND echter zelden te wijzen, zoowel uit piëteit voor den grooten voorganger als wegens de hoogheid zijner leer, welke de zelfkennis zelve van het denken is, niet hare geschiedenis. Maar dientengevolge waant men zijne leer slechts eene vernederlandsching van HEGEL's leer, en kan alleen vergelijkende studie van beiden recht doen wedervaren aan den Nederlandschen wijsgeer — en aan de Nederlandsche wijsbegeerte.

Al kan deze studie nog niet haar beslag krijgen : steeds nog ontwikkelt zich het Nederlandsche absolute idealisme. Weliswaar had Prof. BOLLAND in het voorbericht bij de derde uitgave van zijn hoofdwerk (1912) geschreven : ,,Dat voor 'Zuivere Rede en hare Werkelijkheid' de toekomst nu nogmaals veel verandering zal medebrengen, heeft men niet te verwachten ; zooals het werk den lezer dezen keer wordt voorgelegd, zal het voortaan wel moeten blijven.'' Doch ten eerste heeft de schrijver deze opmerking sedert bij herhaling geloochenstraft : reeds vulde hij de Spreuken met een 500-tal aan en bewerkte hij in 1915 eene vierde en in 1916 zelfs eene vijfde uitgave van *De Natuur*, welke laatste de natuurphilosophie in *Zuivere Rede* dialektisch en wetenschappelijk overtreft als een werk uit eene nieuwe periode. *Dialektisch* : door verdieping van de kategorieën plaats, stof, traagheid, kracht, licht, lucht, electriciteit, chemisme, leven ; door ontvouwing van de begripsverhouding in de aggregaatstoestanden ; door de dialektische ontwikkeling van de stof. *Wetenschappelijk* : door beschouwing van de relativiteitstheorie, de absolute meetkunde, de aetherhypothese, de mechanistische natuurverklaring, de wet van het behoud van energie, de natuurkundige levensverklaringen, het psychisch monisme, het Darwinisme, het Lamarckisme, de mutatietheorie en de teleologische levensbeschouwing, in het licht van de natuuridee. Maar ten tweede betrof Prof. BOLLAND's — sedert

door deze uitgaven dus weerlegde — voorspelling slechts zijnen schriftelijken arbeid, niet dien tweeden, nóg luisterrijker vorm zijner wijsbegeerte, niet zijnen colleges. Immers geene leerstelligheid zijnde, maar *denkoefening*, is zijne leer in geen harer vormen tot aanzijn gekomen eens voor al, maar komt zij in elke nieuwe voordracht tot ánder, steeds meer gelouterd, aanzijn. Naar zijne eigen woorden *groeien* de redecolleges met de daarin gebruikte boeken en laten de dialektische overgangen zich eerst met eenige virtuositeit zeggen, wanneer men ze onder veel nadenken een vijfentwintigmaal heeft voorgedragen.[1]) In dien zin pleegt hij op te merken, dat de meester zelf aldoor leerling blijft, en zei hij in een gesprek: „In m'n boeken staat het toch eigenlijk ook niet. De leer is een gevál van de leer." *Bedoeld als commentaar op den schriftelijken arbeid, heeft de mondelinge tevens die hooge beteekenis, dat hij de doorlóópende volmaking van het stelsel is.* Wat rijkdom en doorgronding van inhoud en gevolgelijke klaarheid van vorm, wat doorzichtigheid van dialektiek en gevolgelijke zuiverheid van rede en macht van het woord betreft, zijn de logica-colleges van 1905—6, 1910—11, 1914—15; de leergangen over de natuur van 1908—9, 1912—13, 1913—14, 1915—16; over de samenleving van 1905—6, 1911—12; over de aesthetica van 1906—7, 1912—13; over de wijsbegeerte van den godsdienst van 1905—6, 1913—14 en over het leven van 1909—10 en 1916—17 éene stijging geweest[2]). En wie, als schrijfster dezes, het hooge voorrecht genoot, ze allen bij te wonen, heeft bijgewoond, dat het zeldzame offer van tijd en krachten, door Prof. BOLLAND den landgenoot

---

1) Vgl. Z. R. W.[3] blz. XV; Col. Log. blz. 875.

2) Daarvan getuigen o.a. de onderling belangrijk verschillende herdrukken der geschriften, want ook groeien met de colleges de boeken, zooals het in '*Zuivere Rede*' (XV) heet. De boven vermelde ontwikkeling van de natuur-philosophie b.v. wijst op ontwikkeling van de desbetreffende colleges. En zoo vergelijke men ook eens *Aesthetische Geestelijkheid* met *Het schoone en de kunst*, het *Collegium Logicum* met den *Leiddraad*.

gebracht, eene even zeldzame keerzijde onthulde: hem veroorloofde het, wat anders vermoedelijk eerst den volgenden wijsgeer ware voorbehouden geweest: op zijnen door hem zelf weleer voltooid geachten arbeid voort te bouwen.

Gereed is de leer van zuivere rede dus niet. En wie haar in tweeërlei opzicht zoo gewichtig mondeling gedeelte niet tot heden hoorde, kan niet geacht worden, haar te kennen.

Evenwel meende de heer K. J. PEN den tijd voor een bezonken oordeel over haar reeds gekomen. „BOLLAND's stelsel (is) reeds lang gekristalliseerd...... Wie hiervan niet door eigen studie overtuigd is, kan het van BOLLAND zelf vernemen in de voorrede van „Zuivere Rede" van 1912." (VI). Dat deze meening van den heer PEN minder berusten moet op het eerste dan op het laatste, volgt uit het bovenstaande. Bovendien blijkt de heer PEN de colleges na 1905 niet te hebben gehoord. Op blz. *X* van zijn geschrift n.l. onderstelt hij onbekendheid van Prof. BOLLAND's collegianten met HEGEL's werken; juist aan dezen echter waren de colleges van 1905 tot 1911 gewijd: Rechtsphilosophie en Wijsbegeerte van den godsdienst 1905—6; Encyclopaedie 1906—7; Phänomenologie 1907—8; Geschiedenis der wijsbegeerte van 1908 tot 1911. De heer PEN behoort dus tot dat groepje van eerste hoorders, welke zich bij voorkeur tot de 'leerlingen' rekenen, als ware gedurende het volgende twaalftal jaren niets belangrijks in dezen geschied, als had niet juist dit de geleidelijke ontwikkeling gebracht van het Nederlandsche absolute idealisme uit het Duitsche — „de beweging" (VII) zelve, waarvan *zij* slechts het begin aanschouwden. *Ten onrechte* dus meldt de heer PEN zich aan als iemand, „die de beweging kent", „nourri dans le sérail." (VII).

Hoe denkt hij zelf over de beteekenis van Hegelische colleges, anders gezegd, over de verhouding van het gesproken tot het geschreven dialektische woord, waar het

HÉGEL betreft? „In het handboek......" maar ook *Zuivere Rede*, BOLLAND's hoofdwerk, is slechts „het *handboek* der Leidsche school van wijsbegeerte, de *handleiding*, het *textboek*, middel tot zelfoefening en *punt van uitgang*" [1]) — „in het handboek", aldus de heer PEN, „wordt de dialektiek slechts *aangeduid*; zoo'n handboek, *formuleachtig;* (HEGEL's) Kleine Logika, die parallel loopt met (BOLLAND's) Leiddraad is in hare kortheid een *gedrongen* en daardoor *duister* werk. De encyclopaedie, het *duistere*, wijl *gedrongen* handboek." (8, 17, 76) En instemmend haalt hij BOUMANN's woord aan, dat „wat de *ziel* der voorlezingen van HEGEL uitmaakt" — maar ook van BOLLAND — „*de dialektische ontwikkeling* (is), die HEGEL" — maar ook BOLLAND — „in de colleges meestal met grooter uitvoerigheid en ten deele op dieper wijze, dan in den gedrukten tekst, noodzakelijk achtte te geven, omdat deze daar wegens de buitengewone gedrongenheid van het werk, soms den schijn van oppervlakkigheid en van een verzekering alleen krijgt." (8—9). „*In deze wetenschap*," vindt de heer K. J. PEN terecht, „*is de zakelijke redeneering alles.*" (25—6).

Dit „*alles*" nu van de leer van zuivere rede na 1905 bleef hem verborgen. „Wie er beter over kan oordeelen; hij die de beweging kent, of die er buiten bleef?" vraagt de heer PEN.

Voorzeker, niet de laatste.

Toch heeft de heer PEN het gewaagd, haar te beoordeelen. In schijn althans. Feitelijk betreft zijne bespreking slechts haar grootsch begin, het (éérste) Collegium Logicum van 1904—5; juister: misgrepen in dit begin; nog juister: overwegend, gewaande misgrepen, en — wat onvoldoend citeeren misgrepen schijnen deed.

Volgens deze bespreking nu, „vergist zich" (33) BOLLAND door zijne denkwijze dezelfde te achten als die van HEGEL — welke men ten onzent heeft leeren kennen juist door hem.

Welnu, ware dit zoo, dan zou hij volgens eene ándere

1) Z. R. W.³, blz. XV.

denkwijze de leer ontwikkelen, die het denken verheft tot zelfkennis van zijnen inhoud, zijne macht, zijne oneindigheid; die het adelt tot dogmaloos inzicht in de groote vragen van samenleving en kunst en godsdienst en wetenschap en wijsbegeerte. Dan zou zijn denken volgens 'eigen' methode de „niets ontziende zelfkritiek" volbrengen en anderen leeren volbrengen, welke als stelselmatig gelouterde zelf- en wereldkennis de ware leer der volledige werkelijkheid is.

Een argument tegen zijne methode ware dit allerminst. De beteekenis eener leer ligt in haar zelve, niet in hare verwantschap met eene andere, en veel meer dan geschiedkundige belangwekkendheid heeft het door den heer PEN behandelde onderwerp niet. Wijl hij het echter bezigde als middel tot een áánval op de leer van zuivere rede, worde zijn betoog hier eenigszins uitvoerig besproken.

„BOLLAND", zegt de heer PEN terecht, „ziet het essentieele bij HEGEL in de *methode*, de „wijze van doen" of den denkgang...... Met zijne methode dus staat of valt BOLLAND als „Hegelaar"; aan zijne daden, d.i. zijn werk, wordt de maatstaf aangelegd, dien HEGEL ons geeft." [1])

Als maatstaf nu gelden den heer PEN bovenal de volgende woorden van HEGEL:

„De.... dialektiek is.... de *immanente* beschouwing van het objekt: het wordt voor zichzelf genomen, zonder vooronderstelling, idee, „moeten", niet naar uitwendige verhoudingen, wetten, gronden: men stelt zich geheel in de *zaak*, beschouwt het objekt *op zichzelf*, en neemt het naar de bepalingen, *die het heeft*. In deze beschouwing toont het dan van zichzelf aan, dat het tegengestelde bepalingen bevat, *zichzelf* dus opheft...... De ware dialektiek laat aan haar objekt volstrekt *niets* over...... het lost *zich* naar zijne *geheele* natuur op...... het dialektische moment (is) het eigen *zichzelf* opheffen van zulke eindige bepalingen en haar overgaan in hare tegengestelde...... In hare eigenaardige bepaaldheid is de dialektiek de eigen ware *natuur*

1) T. a. p. blz. 32—3, 3, 24.

van al het eindige... De dialektiek... is dit *immanente* tebuitengaan, waardoor de eenzijdigheid...... der verstandsbepalingen zich als... hare ontkenning vertoont. *Al het eindige is dit, zichzelf op te heffen.*" „*En dit*", voegt de heer PEN erbij, „*is de grondtoon der geheele logische wetenschap:* HEGEL wordt niet moede telkens op dit allergewichtigste punt, het kenmerk van *zijne* philosophie *alleen*, te wijzen." [1])

Maar *eenzijdig lijdelijke* beschouwing door het subject, van *eenzijdig onafhankelijke* werkzaamheid van het object is niet 'de' grondtoon, niet de *volledige* grondtoon der wijsbegeerte van den wegens zijne tegenstrijdigheidsleer zoo gesmaden HEGEL, doch vereenzijdigende vereenzelviging zijner *dubbelzijdige* methode met een harer momenten, het *analytische.* Zoo wordt straks, als het BOLLAND's methode betreft, dezelfde dubbelzijdige denkwijze vereenzelvigd met het andere moment, het *synthetische.* Beide tegenovergestelde vereenzijdigingen leiden dan tot de gevolgtrekking, dat BOLLAND eene ándere denkwijze volgt dan HEGEL. „Allerminst echter moet men HÉGEL ooit in den zin der eenzijdigheid verstaan; juist bij hem is eene 'onmiddellijk' eenzijdige bewering altijd beklemtoning eener zijde, welker ommezijde ter wille van het betoog bewustelijk onbeklemtoond blijft," waarschuwt Prof. BOLLAND [2]). Beide meesters hebben dan ook bij herhaling de *dubbelzijdigheid* hunner methode beschreven. Om te beginnen HEGEL.

„...wanneer het analytische kennen ook verhoudingen betreft, die niet eene uitwendig gegeven stof, maar bepaaldheden van het denken zijn, blijft het toch analytisch, inzooverre ook deze verhoudingen daarvoor *gegeven* zijn. Het analytische kennen is slechts het opvatten van datgene wat *is*...... de identiteit is de bepaaldheid, welke het als de zijne erkent. De gestelde bepaaldheid geldt daarom evenzeer als eene slechts *gevonden* vooronderstelling, als een *opvatten* van een *gegeven*, waarin de werkzaamheid

1) T. a. p. blz. 40—41.
2) Voorrede bij HEGEL's Gesch. der Phil. XIX—XX.

van het begrip veeleer slechts daarin bestaat, negatief tegenover zich zelf te zijn, zich tegen het voorhandene terug te houden en *passief* te maken, opdat hetzelve niet door het subject bepaald, maar zich, zooals het op zich zelf is, *toonen* kan. *Dit kennen is het analytische*" (5² : 279; 269—270). *Wat de heer* PEN *in* HEGEL'S *methode alléén zag.*

Maar ook ontvouwt HEGEL *dat, en waarom, het denken ook den tegenovergestelden factor inhoudt*: „Dewijl echter deze abstracte identiteit" — identiteit in dubbelen zin: èn van het slechts toeziende denken met het gedachte, èn van het niets dan *zichzelf* ontwikkelende en voortbrengende gedachte met zich zelf; beiden door den heer PEN onderstreept — „dewijl echter deze abstracte identiteit, welke dit (analytische) kennen alleen als het zijne weet, wezenlijk *identiteit van het onderscheidene* is, moet zij ook als zoodánig de zijne zijn en (moet) voor het subjectieve begrip ook de *samenhang als door hem gesteld en met hem identiek worden.*" (5² : 279). In de absolute, d.i. de volledige, methode zal derhalve ook aan het licht moeten komen *het onderscheid in de eenheid*, zoowel in de eenheid van het denkende met het gedachte, als van het gedachte met zich zelf. Anders gezegd: het denken zal *in* zijne objectiviteit *eigen subjectiviteit* toonen; het gedachte zal in zijne *zelf*beweging èn *anders* worden èn *invloed* van het andere, van het denken, openbaren.

En allerminst minder gewichtig acht HEGEL dezen tweeden factor zijner methode: „Het synthetische kennen beoogt het *begrijpen* van datgene wat *is*, d. w. z. de veelheid van bepaaldheden in hare eenheid te omvatten. (5² : 279) De heer K. J. PEN evenwel breekt eene door hem aangehaalde omschrijving van HEGEL'S denkwijze af, juist waar deze factor ter sprake komt. Op blz. 38 n.l. citeert hij: „De absolute methode... verhoudt zich niet als uitwendige overdenking, maar neemt het bepaalde *uit haar voorwerp* zelf, daar zij zelf daarvan het immanente principe en de *ziel* is." HEGEL zelf echter voegde hieraan het volgende, door den heer PEN blijkbaar als quantité négligeable beschouwd, toe:

„De methode van het absolute kennen is *inzooverre analytisch.* Dat zij de verdere bepaaldheid van het aanvankelijk algemeene geheel alleen daarin *vindt,* is de absolute objectiviteit van het begrip...... *Zij is echter evenzeer synthetisch,* wijl haar voorwerp, onmiddellijk bepaald als iets *eenvoudig algemeens,* door de bepááldheid, die het in zijne onmiddellijkheid en algemeenheid zelve heeft, zich als *iets anders* toont. Dit evenzeer synthetische als analytische moment van het oordeel, waardoor het aanvankelijk algemeene uit zich zelf zich als het *andere van zich zelf* bepaalt, is het *dialektische* te noemen." (5^2 : 325—6.) Den slotzin van dit geheel haalt de heer PEN later afzonderlijk aan (47), maar de onderstrepingen, welke hij aan die van HEGEL toevoegt (*uit zich zelf; zich*), toonen dat het hem zelfs in dezen zin, waar HEGEL *beide* momenten beklemtoont, te doen is geweest alleen om het analytische.

Meer nog. Wijl de identiteit „wenzelijk *identiteit van het onderscheidene* is", zal het analytische denken zelve naar zijn complement, het synthetische, uitwijzen. HEGEL spreekt dan ook van *het synthetisch worden der analyse.* „Er is aan herinnerd geworden, dat *de analyse synthetisch* wordt, inzooverre zij op bepaaldheden komt, welke niet meer *door de gegevens zelf* gesteld zijn. De algemeene overgang echter van het analytische tot het synthetische kennen ligt in den noodzakelijken overgang uit den vorm der onmiddellijkheid in de bemiddeling, uit de abstracte identiteit in het onderscheid...... Het analytische blijft in zijne werkzaamheid bij de bepaaldheden in het algemeen staan, inzooverre zij zich tot zich zelf verhouden; door hare *bepaaldheid* echter zijn zij wezenlijk ook van dien aard, dat zij zich tot *iets anders* verhouden." (5^2 : 278–9) *Tot iets anders verhouden.* Alweer in dubbelen zin. De *zelf*opheffing van het gedachte is tevens zijne zelf*verkeering* in iets *anders,* dat er *niet* onmiddellijk in was meegesteld, *en,* het constateeren zijner immanente ontwikkeling is onafscheidelijk van het oordeelende subject. Daarom spreekt HEGEL van „*de even weinig* (eenzijdig) *synthetisch als* (eenzijdig)

analytisch te noemen methode van het stelsel." (12^2 : 467) „De philosophische methode is zoowel analytisch als ook synthetisch...... zoo, dat zij...... in elk harer bewegingen analytisch en synthetisch tegelijk is." (Enc. § 238 toev.)

Men behoeft den door den heer PEN aangehaalden 'grondtoon' slechts anders te beklemtonen, om naast, *en aan*, het door hem eenzijdig geziene analytische moment het synthetische te zien opdoemen; de *werkzaamheid* n.l. van het 'lijdelijke' subject en het *anders* worden van het 'gegeven' object: „De dialektiek is... de immanente *beschouwing* van het object.... *In deze beschouwing* toont het dan van zich zelf aan, dat het *tegengestelde bepalingen* bevat, zichzelf dus *opheft*...... het dialektische moment (is) het eigen zichzelf *opheffen* van zulke eindige bepalingen en haar *overgaan in hare tegengestelde.* De dialektiek is dit immanente *te buiten gaan*, waardoor de eenzijdigheid..... der verstandsbepalingen zich *als hare.... ontkenning* vertoont. Al het eindige is dit, zich zelf *op te heffen.*"

De 'grondtoon' der wijsbegeerte van hem, die gezegd heeft, dat de waarheid niet te zeggen is in een zin, tenzij men bij het onderwerp een gezegde voege, dat met zichzelf in strijd is — die grondtoon is, als elke toon, een complex van ton*en*. Eenheid zonder veelheid is eene abstractie, in het tonenrijk en in Hegelisch denken. Alleen echter het 'geoefende' oor vermag in de, muzikale of geestelijke, eenheid veelheid te onderscheiden. [1]) En wijl het „Hegelisch double-entendre" gewekt en 'geoefend' wordt juist in de colleges van den Nederlandschen Hegeliaan, bleek Hegelkennis, verkregen buiten deze colleges om, zelden Hegelbegrip.

Gelijk aldus verkregen Bollandkennis zelden Bollandbegrip bleek. Want wat de colleges den onontbeerlijken commentaar op de geschriften doet zijn, is behalve,

---

1) De heer PEN: „...... de uitdrukking „oefenen"...... (hoort) in de „wetenschap" niet thuis." De Hooger-Onderwijswet en de vrijheid der wetenschap, blz. 18.

en in verband met, de boven vermelde uitvoeriger ontwikkeling der dialektiek dit, dat zij uitvoeriger ook BOLLAND's *woordgebruik* verklaren, hetwelk van het gewone moet afwijken. Het leven van het begrip toch moet hij beschrijven door woorden, oorspronkelijk niet daarvoor berekend, geboren uit de vóórstelling. Zoo legt hij dan in bekende woorden ongekend rijken zin, *zijnen* zin. „*Wij leeren op nieuwe wijze spreken*", zei hij in een college. En daarin wortelt de onverstaanbaarheid zijnerleer voor niet-collegianten. Elk harer woorden is zuiver Nederlandsch ; ieder kent ze; maar gering is de kans, ze te begrijpen zonder uitlegging van hem, *wiens* begrip ze vertegenwoordigen. En tot deze uitlegging leenen de colleges zich uiteraard beter nog dan de geschiften. „De taal van het begrip is niet af te snijden van die van het dagelijksche leven; zij ware dan niet te verstaan; maar zij gebruikt de woorden zoo, dat hunne beteekenis duidelijk uitkomt. *In ieder woord schuilt een geheim, dat er zich in het gewone gebruik niet aan onthullen kan.*" [1]) „Het gaat om de kategorieënleer; mijn leerrijkheid moet schuilen in het gebruik mijner woorden; dàt is het wezen; ik moet moeilijker te verstaan zijn. Ik moet een rem zoeken tusschen volmaakte duidelijkheid en volmaakte onverstaanbaarheid, kom nooit ongehavend tusschen Scylla en Charybdis. Ik moet tevreden zijn met een half begrip Uwerzijds, Gij, met een lichtstraal. Er komt zooveel onaanschouwelijke begrijpelijkheid ter sprake, dat het niet-begrijpen het overwicht heeft." [2]) „In de natuur schuilt de geest; de geest is de waarheid der natuur. Men heeft de opmerking gemaakt, dat de mensch niet zuiver in begrippen vermag te denken en te spreken, maar gebruik heeft te maken van geluiden, ontleend aan de ondervinding. Ja, de taal der afgetrokken

---

1) Prof. BOLLAND in het college te Amsterdam, den 20en October 1916, naar het dictaat van schrijfster dezes. In het vervolg hebben data betrekking op colleges, door Prof. BOLLAND te Amsterdam gegeven, en zijn de aanhalingen daaruit ontleend aan dictaten van schrijfster dezes.

2) 19 Nov. 1915. Vgl. Coll. Log. blz. 537.

rede is geëxtraheerd uit die over natuurlijkheden. Altijd spreekt men bij vooronderstelling van natuurlijkheden : „vooruitgang", „ligging" (van grenzen). De *zuiverste* geestelijkheid *is* vergeestelijkte natuur ; alle abstract redeneeren is verdund, verijld, beredeneeren van waarneembaarheden. En omgekeerd vergeestelijkt men natuurlijkheden : „doel" (der beweging). Bedenkt men, dat de natuur het verwante vreemde van den geest is, dan ziet men de waarheid en de dwaling dezer beeldspraak. *Geen belijdenis is dit, maar mededeeling van wat het redeneeren vermag.* Zoo nu staat het ook met het woord „*overgangen.*" We 'gaan' niet in het zuivere denken. We maken gebruik van beeldspraak, ontleend aan de natuur. Gelijk men, omgekeerd, aan beeldspraak, aan het geestesleven ontleend, tot bijgeloof komt. Of woorden, die begrippen moeten beteekenen, zijn namen voor waarneembaarheden, aanschouwelijkheden, voorstellingen, òf omgekeerd. De zeggelijkheden der natuur hebben een analogie in het geestesleven, welke men met dezelfde benamingen aanduidt. Om te beginnen is de waarheid dier benamingen te denken in de levenloosheid, doch we schuiven ze over van het levenlooze in de bezieldheid en in de geestelijkheid, om ze te verrijken tot iets, dat er in de verte op blijft lijken."[1]) „Aan de natuur hebben we voorteekenen van wat zich in ons geestesleven openbaren zal, gelijk we zinnebeeldig de denkbaarheden des geestes dáárop toepassen : de geest is vergeestelijkte natuur ; de natuur vernatuurde geest ; de bewustelooze natuur en de bewuste geest hebben één wezen."[2]) „Gaat (HEGEL) over van het begrip eener stoffelijke middelpuntzoeking tot het algemeene begrip van een middelpuntvliedend licht, dan zegt hij, dat de materie zich 'ontrukt' aan de zwaarte en zich manifesteert (Enc. § 272, vgl. § 351), *natuurlijk zonder dat hij daarmede bedoelt, wat eene geestelooze opvatting van die woorden zoude kunnen maken.*"[3])

1) 10 Maart 1916.
2) 7 Nov. 1913.
3) Z. R. W.[3] blz. 224.

Doch de heer PEN, met Prof. BOLLAND's colleges en dus met zijn woordgebruik weinig bekend, zegt naar aanleiding van de bespreking der „overgangen" in het Collegium Logicum: „*Overgaan* hoort bij de voorstelling en de onmiddellijkheid" [1]); en naar aanleiding van de vergelijking in het Coll. Log. van de plotselinge zelfverkeering der kategorieën bij een overbuitelen: „het „gebuitel" in de voorstelling... waarbij dit denken zich in zijn eigen element voelt. Voor zijne „dialektiek" heeft BOLLAND dát, en niets anders, noodig." [2]) Aldus dan *de geestelooze opvatting van het geheele Collegium Logicum* door den niet-collegiant PEN, die wel weinig moet bespeurd hebben ook van HÉGEL's, even noodzakelijke, taal der „voorstelling", waar deze spreekt van het wezen als „de volkomen *terugkeer* van het zijn in zich zelf...... zich *afstooten* van zichzelf...... het *stelt zich zelf...... tegenover zich*;" (4^2 : 5) of van het „*zich ontsluiten*"

---

1) Leeraart de heer PEN: „..... het *begrip* is *niet* alleen onmiddellijk, en daarom *gaan* begrippen niet *over*" (66) — dan blijkt hij niet te weten, dat BOLLAND evenals HEGEL het woord „overgaan" gebruikt in tweeërlei zin, n.l. in dien van zelfverkeering in het algeméén, en, in dien van zelfverkeering op de bepaalde wijze, welke den kategorieën der *zijns*leer eigen is. „..... in de eerste afdeeling van de redeleer is het volgen van het een op het ander eenvoudig overgang geweest, spiegeling hadden we in de tweede afdeeling en in deze derde afdeeling weten we van meet aan, dat we in het begrip zelfs niet tot het schijnbare andere meer komen, maar al wat er nu verder uitkomt zich onmiddellijk als begrip ontwikkelt. Wanneer het andere, dat uit het bereids gestelde voortkomt, op nieuw het al gestelde zelf is, dan hebben we wat men zoo 'ontwikkeling' noemt. Daarom is *onmiddellijkheid* van *overgang* te denken in de *zijns*leer, *middellijkheid* van *spiegeling* aan het 'schijnbaar' andere in de *wezens*leer en *zelfbemiddeling* in de *begrips*leer." (Coll. Log. 726—7; vgl. 711—12.) En HEGEL: „Overgaan in iets anders is het dialektische proces in de sfeer van het zijn, en schijnen in het andere of spiegeling in de sfeer van het wezen; de beweging van het begrip daarentegen is ontwikkeling, waardoor slechts datgene gesteld wordt, wat 'op zich zelf' reeds voorhanden was." (Enc. § 161 toev.) Van 'overgaan' in éngeren zin is dus ook in het Coll. Log. ten opzichte van de begrippen, *als zoodanig*, geen sprake.

2) T. a. p. blz. 92.

der idee (Enc. § 247 toev.) en van de nóg minder 'vergeestelijkt' zinnebeeldige taal van Enc. §§ 272, 351, 244, 269, 271, 244, 478, 346a, 338, 401, 445 toev., 468 toev., 451, 462, 463; 4² : 5, 18, 38, 6, 7, 24,4, 3² : 126; 5² : 6. enz.

Intusschen : geschriften mogen geene uitweidingen over de terminologie veroorloven gelijk colleges, voldoende toch lichten *Zuivere Rede* en *Collegium Logicum* daaromtrent in. En blijkt nu de heer PEN BOLLAND's spreekwijze niet te verstaan, dan blijkt hij niet alleen „de beweging" maar ook de hoofdwerken niet naar behooren te kennen. „Zoo is het... verkeerd," zegt hij „het woord *antithesis* te gebruiken, en de daad daarvan te verrichten : *wij* hebben niet iets gesteld, en vervolgens stellen *wij* daar niet iets tegenover.... Juist eer het tegengestelde van de antithesis is de *dialektiek*, zooals HEGEL ons die heeft leeren zien." [1]) Betéékent BOLLAND's antithesis dan de antithesis in den vroegeren, Fichteaanschen, zin of beteekent zij integendeel juist de 'Hegelische' *dialektiek*, de negatie of *zelf*verkeering van het *begrip* in *zijn* tegengesteld zijn ? „......het onbepaalde zal blijken...... *zich* tot tegenstellingen te onderscheiden... een bepaalde gedachte.... blijkt *zich te dedoubleeren*, dat is uiteen te gaan tot wat anders, waarmee het samenhangt als met *het andere van zichzelf*.[2]) „... *de tegenstrijdigheid zelve* (*gaat*) *tot tegendeelen... uiteen*. En worden de verscheidenheid met haar tegendeel de eenheid...... zoo gedacht, dat zij niet meer eenzijdig worden uiteengehouden, maar zich *uit en door zichzelf tot elkander in betrekking stellen*, dan geeft dat het begrip van de tegenstelling des wezens, van de tegenstelling in haar wezen, van *de wezenlijke* tegenstelling...... In zijn wezen is alles tegenstelling; het geheele wezen is tegenstelling. En dewijl alles tegenover iets anders is gesteld, is de doordachte tegenstelling *eene tegen zichzelve gekeerde tegenstelling*, dat is de wezenlijke *tegenstrijdigheid*.... verscheidenheid *in eenheid* is tegenstelling, en tegen-

1) T. a. p. blz. 38, 39.
2) C. L. blz. 4, 686.

stelling in eenen is tegenstrijdigheid..... het wezenlijke onderscheid is de verkeerdheid van het wezen, dat *zich* door afzondering, *verkeering* en *omkeering* aan *zijn* tegendeel spiegelt." [1]) „Wel doordacht...... en ten einde gedacht blijkt...... de bepaalde denkbaarheid en stelbaarheid vast te zitten aan wat anders, blijkt *zij* me te leiden tót iets anders. Iedere bepaalde stelbaarheid is in haar wezen bestendig beweeglijk, beweeglijkheid, die bestendig *het andere van haarzelf* openbaart...... het eerste is *zelf* wat anders dan het aanvankelijk was." [2]) „Daarbuiten verzet men zich, *dat iets wat anders is dan men denkt.* En de ander zal miskennen, dat het om te beginnen zóó moest gedacht worden." [3]) „Het wezen van elk aanzijn is in strijd met zichzelf; het is de volstrekte onbestaanbaarheid en aan 'de *identiteit* van het wezen' blijkt het ware ten slotte ware *zelfweerspreking* en *zelfweerstreving*. Waar iets hetzelfde is als wat anders en *van zichzelf het tegendeel* blijkt, daar is de innerlijke strijd." [4])

„„Evenzeer", vindt de heer PEN, „is het woordt *synthesis* te verwerpen. Hier volgen eenige plaatsen, waarin HEGEL eerst zegt, dat hij het woord verkeerd vindt, en dan zal hij aangeven, wat het beoogde ware is aan de syntesis. „De conclusie komt in zooverre *slechts* tot *eene neutrale eenheid,* of eene *synthesis,* d.w.z. eene *eenheid* van *zoodanigen,* die *oorspronkelijk gescheiden, slechts van buitenaf* zoo zijn *verbonden.....* Reeds de uitdrukking *synthesis* voert weer gemakkelijk tot de voorstelling van eene *uitwendige* eenheid, en enkel eene *verbinding van zoodanigen, die op — en voor — zichzelf gescheiden zijn ......De synthesis* echter waar het om gaat, moet niet als *eene verbinding van daarbuiten reeds voorhanden* bepalingen worden opgevat; — deels is het zelf om de verwekking van een tweede bij een eerste, van iets bepaalds bij het onbepaalde aanvankelijke te doen, deels echter om de *immanente* synthesis,

1) Z. R. W.³ 113, 119, 120, 121, 1306—7.
2) C. L. blz. 435, 492, 21.
3) 3 Dec. 1915.
4) Z. R. W.³ 121.

synthesis *à priori*..... maar omdat bij de synthesis de beteekenis van een van buitenaf bijeenbrengen van uitwendig tegenover elkaar voorhanden en het naast voor de hand ligt, is *terecht de naam synthesis, synthetische eenheid, buiten gebruik gesteld.*" " [1])

Wat voor Prof. BOLLAND geen bezwaar behoefde te zijn, om hem weer te gebruiken, maar wel zijnen criticus de taak oplegde, nauwkeurig te onderzoeken, *welke* beteekenis hij er in legt. Dat hij *niet* bedoelt eene „verbinding van zoodanigen, die op en voor zichzelf gescheiden zijn," maar *het beoogde ware* aan de synthesis, „de *immanente* synthesis", blijkt reeds uit zijne zooeven aangehaalde omschrijvingen van de antithesis en voorts uit opmerkingen als deze: „...zulk samenvoegen (geschiedt naar waarheid) niet in zuivere willekeur, maar omdat in werkelijkheid *het een bij het ander al behoort*... m'n denkend samenvoegen, *dat immers niet bedoeld is als een samenkomen van buiten*, als een toevallig feit, dat ik van elders leer kennen als een samenzijn zonder wézenlijkheid van samenhang of eenheid...... 'synthetische eenheid' is 'vele*eni*ge eenheid', want synthetisch kan toch niet veelheid zijn, maar veel*eenig*heid...... *de synthesis in zuivere rede* (*is*) *a priori en a posteriori in eenen*...... KANT's apperceptie is in haar waarheid 'het' begrip, het *zich in zichzelf onderscheidende* en daardoor *tot zichzelf komende begrip*, het werkelijke, werkzame *zich weervinden* van sub-in objectiviteit — het zich tot 'de' idee makende begip van HEGEL." [2]) En op blz. 421 van het Coll. Log. heet de (synthesis of) „veeleenigheid... datgene waarin het vooronderstelde aanvankelijk op zichzelf gestelde *zich* oplost, zich laat opnemen, *zichzelf verkeert als* '*moment*'." En op blz. 635: „Veeleenige verhouding...... een van verhoudingen, dat is van *ongescheiden onderscheiden* stelbaarheden des begrips, vervulde veeleenigheid."

„Het blijkt" kan Prof. BOLLAND ten aanzien niet

---

1) T. a. p. blz. 47 v.v.
2) C. L. 172, 125, 174, 183.

alleen van HEGEL maar ook van zich zelf zeggen „dat men in betrekkelijke begriploosheid iemand ook, of juist in de philosophie, bij het woord kan nemen, zonder van diens gedachten het minste vermoeden te hebben." [1])

„Dat er dus door hen, die met „drieslagen" werken, ook bijzonder veel gewicht zal worden gehecht aan „*verhoudingen*" is duidelijk... *aan het begrip zelf evenwel is men nog niet toe.*" [2]) — merkt de heer PEN voorts op naar aanleiding van BOLLAND's woordgebruik. Inderdaad. Tot hen echter, die met „drieslagen" (vanzelf: niet in den ouderen, maar in Hegelischen, zin) werken, behoort ook — HEGEL, van wien de heer PEN *wel* het woord aanhaalt: „Het formalisme heeft zich eveneens meester gemaakt van de tripliciteit, en zich aan het leege *schema* daarvan gehouden: de oppervlakkige ongepastheid en het kale van het moderne wijsgeerige zoogenaamde *construeeren*, dat bestaat in niets, dan dat formeele schema, zonder *begrip* en *immanente* bepaling overal aan te hangen en tot een uitwendig *ordenen* te gebruiken, heeft dien vorm vervelend gemaakt en een kwaden naam bezorgd." — maar *niet* wat hij daarop onmiddellijk laat volgen: „*Door de kaalheid van dit gebruik echter kan zij aan hare innerlijke waarde niet verliezen*, en het is altijd hoog te waardeeren, dat om te beginnen ook slechts de ònbegrepen *gedaante van het redelijke* ontdekt is geworden." En zoo zegt hij elders: *In de sfeer des geestes heerscht het trichotomische*". (6 § 230) „Het begip is... als *het derde* tot zijn en wezen... aan te zien." (5^2 : 5) „In de wáre *drieheid* is niet slechts eenheid, maar eenigheid, de sluitrede tot *inhoudsvolle* en *werkelijke* eenheid gebracht, die in hare geheel concrete bepaaldheid de geest is". (3^2 : 383) En juist om deze wáre, niet om de aanvankelijke Kantische, drieheid gaat het ook in zuivere — redeleer: „(KANT) heeft... ook gezegd... dat er in zuivere rede 'trichotomie' aan den dag komt, drieledigheid; wij voor ons weten daarbij, *dat die niet anders zijn kan..... dan het gevolg van de onafscheidelijk-*

1) HEGEL's Voorlezingen over de Gesch. der Wijsb., blz. 33.
2) T. a. p. blz. 48.

heid tusschen stelling en tegenstelling, die om en aan d'r onafscheidelijkheid in een derde denkbaarheid, een derde eenheid, zijn saam te vatten. Ziet, hoe dat *embryonisch* bij KANT reeds ligt... het Fichteaansche en Hegeliaansche denken volgens '*dialektischen*' drieslag bij wijze van trichotomie door KANT al *voorspeld.*" [1])

„Bijzonder veel gewicht" inderdaad, hecht HEGEL dan ook, evenals Prof. BOLLAND, aan „verhoudingen", vooral daar, waar men „aan het begip zélf nog niet toe is", d.w.z. in de Zijns- en in de Wezensleer der Logica — al moet dit den heer PEN nog duidelijk worden. „In het wezen vindt geen overgaan meer plaats, doch *verhouding...* in het wezen... is de *verhouding zijne eigen bepaaldheid.*" (Enc.§ 111,toev.) „Hoe rijker aan bepaaldheid en daarmede aan '*verhouding*' de gedachten worden". (3² : 239) „Iets *verhoudt zich* ...uit zichzelf tot iets anders." (3² : 126) „Het wezen...... is...... *verhouden* in zichzelf...... zich tot zich *verhoudende* negativiteit". (4² : 17) „Qualiteit...... is onmiddellijke *verhouding* tot iets anders in het algemeen." (4² : 24) „Geheel en deelen, oorzaak en uitwerksel (zijn) *verhoudingen.*" (5² : 273) „De eenheid der substantie is hare *verhouding* der noodzakelijkheid...... die *vrijheid* is." (5² : 11) „Zoo is de wet wezenlijke *verhouding.*" (4² : 155) Het is een der gewichtigste inzichten, deze natuur der reflexie-bepalingen, dat hare waarheid slechts in hare *verhouding* tot elkaar, en zoo daarin bestaat, dat ieder in haar begrip zelf de andere bevat, in te zien en vast te houden ; zonder dit inzicht is eigenlijk geene schrede in de philosophie te doen." (4² : 64) „*Alles wat bestaat, staat in verhouding, en deze verhouding is het ware van elk bestaan.*" Zelfs in de leer van het Begrip nog „hecht" HEGEL aan dien naam : „de *verhouding* van het oordeel van het begrip." (5² : 267) „Het begrip als...... *verhouding* zijner *zelfstandige* bepaaldheden." (5² : 63) „Ten tweede is (de Idee) de *verhouding* van de voorzichzijnde subjectiviteit

---

1) Coll. Log. 168.

van het eenvoudige begrip en zijne daarvan onderscheiden objectiviteit." (5² : 234—5).

Trouwens, *álle woorden, door den heer* PEN *in de leer van zuivere rede gewraakt als teekenen van Kantiaansche of Fichteaansche denkwijze, bezigt ook* HEGEL, in dezelfde gewijzigde beteekenis als BOLLAND. Al zegt de heer PEN, te vermoeden, „dat we HEGEL niet zullen zien gebruik maken van *thesis, antithesis* en *synthesis*, van *drieslagen* door het heele stelsel heen zoo min als van andere *schemata*." [1]) Grooter belezenheid in HEGEL echter zou de onjuistheid van dit vermoeden hebben getoond. „De natuur van het speculatieve denken... bestaat alleen in het opvatten van de *tegengestelde* momenten in hunne eenheid." (3² : 160) „....de natuur van het bepaalde begrip...... zijn *tegengestelde* in zich te hebben, en op zich zelf te *stellen*." (3² : 65) „De ontwikkeling van het begrip...... is te vatten als een *stellen* van datgene, wat het op zichzelf is." (Enc. § 251, toev.) „De dialektiek van het eindige, waardoor dit... *in zijn tegengestelde omslaat*." (6 § 8 toev.) „Iets is slechts inzooverre 'opgeheven', als het in de eenheid met zijne *tegenstelling* is getreden." (3² : 105) „Het absolute is de identiteit der identiteit en niet-identiteit; *tegenstelling* en eenzijn zijn er tegelijk in." (1 : 246) „De levende substantie...... is als subject...... de zelfonderscheiding van het eenvoudige, of de *tegenstellende* verdubbeling." (Phän., Leidsche uitgave, blz. 11) „Zijn, aanzijn, iets, of geheel en deelen enz., substantie en accidenten, oorzaak en uitwerksel, zijn voor zich bepaaldheden van het denken; als bepaalde *begrippen* worden zij opgevat, inzooverre ieder in de eenheid met haar andere of *tegengestelde* erkend wordt." (5² : 43) „Slechts de eenheid van *tegengestelden* is het ware." (14 : 115) „Het diepere inzicht in de antinomische of juister in de dialektische natuur der rede toont in het algemeen *ieder* begrip als eenheid van *tegengestelde* momenten." (3² : 209) „Iedere bijzonderheid is slechts,

1) T. a. p. blz. 49.

inzooverre zijn *tegengestelde* op zich zelf in zijn begrip vervat is." (13 : 308) „*In de eenheid de tegenstelling en in de tegenstelling de eenheid te weten, dat is het absolute weten.*" (15 : 622) Over den *drieslag* hoorden wij HEGEL reeds. Ziethier zijn oordeel over *schemata* : „Bovendien moet men...... eerst *een algemeen overzicht* hebben, eer men aan het afzonderlijke begint, anders ziet men door enkel afzonderlijkheden niet het geheel, door enkel boomen niet het bosch...... De geest verlangt, dat hij eene *algemeene voorstelling* krijgt van het doel en de bepaaldheid van het geheel, *opdat men wete, wat men te verwachten heeft*; evenals men een landschap in het algemeen overzien wil, dat men dan uit het oog verliest, als men den gang in de afzonderlijke deelen begint...... want *de enkele deelen hebben inderdaad hunne waarde door hunne verhouding tot het geheel. Nergens is dit meer het geval dan in de philosophie.*" [1]) Wie HEGEL ként, weet dat zijne werken rijk zijn aan overzichten, niet alleen van het geheel, maar ook van afdeelingen, van onderafdeelingen zelfs. Doch de heer K. J. PEN legt de overzichten (in het *Collegium Logicum*) aldus uit : „Dergelijke programmata hebben hunne praktische zijde : later kan men dan die woorden al „zien aankomen", of „reeds beseffen," of „men voelt ze reeds." Het geheele apparaat voor het „begrijpen" der logika was hiermede reeds aangeboden." [2]) En nog stijgt, tengevolge van onvoldoende belezenheid in HEGEL en onwetendheid aangaande de beteekenis van BOLLAND's woorden zijne Bollandblasphemie, die tevens Hegelblasphemie is gebleken : „Zoo is het bezigen van die *tritsen*...... tegelijk met *analogieën*...... een plat maken der philosophie" [3]). In die tritsen (A) en analogieën (B) maakt zich namelijk niets meer of minder waar dan „de eenvoudige rhythmus" van HEGEL's *methode*, waarnaar de heer PEN op blz. 59 van zijn geschrift half-begrijpend verwijst. Aan dit

1) Gesch. der Phil., blz. 8.
2) T. a. p. blz. 73.
3) T. a. p. blz. 95.

„platmaken der philosophie" maakt dan ook HEGEL evenals BOLLAND zich terecht bij herhaling schuldig:

(A) „De...... eerste vorm van dezen toestand (der ziel) houdt......... *drieërlei* toestanden in." (Enc. § 405, toev.) „De trappen dezer verheffing der zekerheid tot waarheid zijn, dat hij (de geest) 'bewustzijn' is...... 'zelfbewustzijn'...... 'rede'...... De in de bovenstaande paragraaf aangegeven *drie* trappen der verheffing van het bewustzijn tot rede." (Enc. § 417 en toev.) „De eerste der in de vorige paragraaf genoemde *drie* ontwikkelingstrappen van den phänomenologischen geest...... heeft in zichzelf...... *drie* trappen...... *In deze volgorde openbaart zich een logische voortgang.*" (Enc. § 418 toev.) „......het zelfbewustzijn (heeft) *drie* ontwikkelingstrappen te doorloopen." (Enc. § 425, toev.) „Volledig...... verdeelt zich onze wetenschap (de Aesthetica) in *drie* hoofdgeledingen." (10,1 : 93). „Ten aanzien van de schoonheid der kunst hebben wij *drie* hoofdzijden te beschouwen." (10,1 : 193). „Wij hebben... *drie* hoofdvormen der kunst te beschouwen."(10,1 : 378).

(B). „Het middel is...... het formeele *middelbegrip* eener formeele *sluitrede*....... De verhouding van het object tot het doel is eene *praemisse*...... het middel is inhaereerend *praedicaat*. De verhouding van de werkzaamheid van het doel door het middel op het uitwendige object is ......*de tweede praemisse der sluitrede.*" (5^2 : 216, 218) „Het wezen is *in het Geheel* datgene, wat de *quantiteit* in de sfeer van het zijn was." (4^2 : 5) „Het voor-zich-zijnde Eene als zoodanig is..... op zich-zelf verhouding *zoo goed als het aanzijn*". (Enc. § 97 toev.) „Qualiteit en quantiteit staan in de maat allereerst tegenover elkaar *als iets en wat anders.*" (Enc. § 111, toev.) „In de ontwikkeling van het Wezen komen, *wijl het éene begrip in alles het substantieele is, dezelfde bepaaldheden* voor *als in de ontwikkeling van het Zijn*, slechts in gereflecteerden vorm." (Enc. § 114 Aanm.) „Het positieve is *weer de identiteit.*" (Enc. § 119, 1e toev.) „Het quantum is het *aanzijn* van de quantiteit,

terwijl de zuivere quantiteit *beantwoordt aan het zijn* en de quantitatieve verhouding *aan het voorzichzijn*." (Enc. § 101 toev.)

Het woordgebruik van zuivere rede gold den heer Pen dus als *teeken* eener niet-Hegelische denkwijze, wijl hij noch van de gewraakte woorden de 'Hegelische' beteekenis verstond, noch wist, dat ook Hegel dezelfde woorden, ontleend aan het in zijne methode onmiddellijk vooronderstelde Kantianisme en Fichteanisme, gebruikt.

Als *bewijs* golden hem in de eerste plaats „*de*" [1]) beschrijvingen der methode in het Collegium Logicum.

Wat de heer K. J. Pen daarvoor evenwel aanzag, en als „*twee methoden voor eene*" vermeldde [2]), zijn een déél van de beschrijving der *synthetischen* zijde en die van een *corollarium*.

Als „de eerste en feitelijk alleen toegepaste, (die) aan de Kantiaansche *rangschikking* doet denken" [3]), citeert hij *het laatste deel* van de bespreking der *synthetische* zijde. Reeds wie den áánhef dezer bespreking begrijpt, is gevrijwaard voor den waan, te moeten wráken, dat in het Coll. Log. de overgangen niet eenzijdig analytisch zijn: ontvouwen wordt hier, dat en waarom zij zulks niet zijn kunnen, dat en waarom zij worden bewerkstelligd „op *tweeledige* wijze: *analytisch en*

1) T. a. p. blz. 63.

2) T. a. p. blz. 69.

3) T. a. p. blz. 69. Beter gezegd dan bedoeld is dit „doet denken". „De ware bespiegeling kan zich weervinden in de meest verschillende philosophieën", zegt Hegel (1 : 196). En zoo vindt dan de leer van zuivere rede zich weer niet alleen in het Kantianisme en in het Fichteanisme, maar ook in het Schellingianisme. De „intellectueele aanschouwing", verkeerdelijk *als zoodanig* haar verweten door den heer Pen (97), is niettemin de onontwikkeldheid van het in háár tot *bezinning* gekomen besef „dat men de eeuwige waarheid niet kan *zien*, dat men moet afzien van waarneembaarheden, om *in eigene vereindiging* het oneindige te spiegelen. In het begrip van het ware gaat het om algemeenheden, die *alleen in den geest* zijn." (Bolland: Z. R. W³. blz. 24—25) „....de substantie identiek in zich met het

synthetisch. We hebben het (n.l. het tot zich zelf komen van het wezen in het begrip — van welken overgang te dezer plaatse sprake is en welks analytische kant reeds behandeld was in het vorige college) te bedenken in het licht van wat in de oude verstandslogica juist *een zoo brandmerkende benaming* is......in den 'processus illicitus' eener *μετάβασις ἐις ἄλλο γένος......* een *sprong, een overgang op een ander gebied, die niet is gerechtvaardigd in wat is voorafgegaan.* Maar een overgang kán nooit op verstandige wijze worden gerechtvaardigd, zelfs niet in de sluitrede der sluitredenen, zelfs niet in de eerste soort van het eerste geslacht der sluitredenen. Met den modus 'Barbara', den eenigen, waarmee volgens ouderwetsch verstandige opvatting in het algemeen en stellig kan worden geconcludeerd, met den eenigen modus dus, die voor stellige algemeene wetenschap in aanmerking kan komen...... komt men niet vooruit; er wordt niet vóórtgeschreden, er wordt slechts *in*gesloten door dien modus ...als U beseft wat het zeggen wil dat die modus niet verder brengt maar alleen insluit, dan beseft U voor ons doel hier iets gewichtigs... processus illicitus is verstandig logisch gesproken al wat in redelijkheid 'vooruitkomen' heeten kan...... *Daarin ligt, dat wanneer wij hier feitelijk verder komen, wij weer niet overgaan op wat het verstand noemt bewijsbare of waar gemaakte manier.*" 1)

En eerst op het *dat* en het *waarom* volgt het *hoe*

---

kennen ....Dit is de intellectueele aanschouwing; maar opdat zij in waarheid intellectueel zij, wordt gevorderd, dat zij niet 'onmiddellijk' dit aanschouwen van het goddelijke en eeuwige zij, gelijk men zegt, maar volstrekt 'kennend'. Het 'niet' *zich zelf* kennende aanschouwen is het *begin* .....het is ... slechts 'aanschouwend' als 'onmiddellijk' kennen, niet als *zelfkennis.*" (HEGEL: Gesch. der Phil., 1081—2) „....dit algemeene is met de zinnen niet te vatten en *dit* geldt als het wezenlijke en ware." (Enc. § 21 toev.) „Het begrip als zoodanig laat zich niet met handen grijpen en in het algemeen moet ons, als het om het begrip gaat, hooren en zien vergaan zijn.'" (Enc. § 160 toev.)

1) C. L. blz. 677 v.v.

der synthetische zijde, door den heer Pen aangehaald:

„Onverschillig wat bepaaldheid er moge geweest zijn, we redeneeren zoo dat we vooruit komen, dat we wat anders krijgen, en we weten al dat dit in zuiverheid vanrede zoo gaat, dat het nieuwe ook iets blijkt, waarin het verzaakte voorondersteld blijft om op '*dialektische*' wijze, d. w. z. aan het andere van zichzelf, terug te keeren áls het andere van zich zelf. Anders gezegd, voor onze redelijke bezinning is er nieuwe zin gekomen in het 'tertium comparationis', waarvan de oude logika gewaagt, het punt van vergelijking, het punt, waaraan men onderscheid bij overeenkomst en eenheid in verscheidenheid bevroedt: dat is voor ons het schema geworden, volgens hetwelk wij in den centralen begrippen...... cirkel ordelijk voortschrijden, om van het een te komen tot het ander. Bij wat we hebben vragen we: wat lijkt hier onmiddellijk op, waar is hetzelfde...... ánders? In dien zin is telkens onze overgang een overgang tot hetgeen ligt '*naast*' datgene wat we wenschen te buiten te gaan."

De heer Pen, die dit slot der omschrijving van *één* factor der dialektische methode „éene opvatting van de dialektiek" [1]) noemt, moet in het Collegium Logicum de groote lijnen dus nog leeren vinden. Evenals het zwaartepunt van een zin, als „dat is voor ons het schema geworden, volgens hetwelk wij in den centralen begrippencirkel ordelijk *voortschrijden*, om van het een te komen tot het ander", — waarin het gaat niet om het (volledige) schema, maar slechts om het schema van het vóórtschrijden, zooals uit het voorafgegane blijkt; om het vinden van „*het nieuwe*", zooals hier Bolland zegt; van „de bepaaldheden, welke *niet meer door de gegevens zelf* gesteld zijn", zooals elders Hegel zegt (5^2: 278—9); van het synthetisch te denken *andere*, waarin het allereerst *analytisch* beschouwde *zich* opheffende zich niettemin, of juist daarom, *opheft*. Weliswaar, was de heer Pen meer 'geoefend' in het Hegelisch double-

1) Blz. 65—6.

entendre, hij zou ook in dit moment de gehééle methode gehoord hebben; verlegging der accenten zou, evenals in de overwegend analytisch bedoelde HEGELcitaten het synthetische, in dit overwegend synthetisch bedoelde BOLLANDcitaat het analytische hebben doen opdoemen: het 'subjectief' bijbrengen van de nieuwe kategorie zou hem slechts de keerzijde gebleken zijn, gevorderd en meegebracht *juist door het 'objectief' nagaan* van de zelfontwikkeling maar gevolgelijke zelf*opheffing* der voorafgegane kategorie, wier *anders geworden zijn* een anderen *naam* behoefde, ontleend uiteraard aan subjectieve ervaring. Aldus:

„Onverschillig wat bepaaldheid er moge geweest zijn, we redeneeren zoo dat we vooruit komen, dat we wat anders krijgen, en we weten al dat dit in zuiverheid van rede zoo gaat, dat het nieuwe ook iets blijkt, *waarin het verzaakte verondersteld blijft*, om op 'dialektische' wijze, d. w. z. aan het andere *van zichzelf, terug te keeren* áls het andere *van zichzelf*. Anders gezegd, voor onze redelijke bezinning is er nieuwe zin gekomen in het 'tertium comparationis', waarvan de oude logika gewaagt, het punt van vergelijking, het punt, waaraan men onderscheid *bij overeenkomst* en *éénheid* in verscheidenheid bevroedt: dat is voor ons het schema geworden, volgens hetwelk wij in den centralen begrippen-cirkel ordelijk voortschrijden, om van het een te komen tot het ander. Bij wat we hebben vragen we: wat lijkt hier onmiddellijk op, waar is *hetzelfde*... ánders? In dien zin is onze overgang een overgang tot hetgeen ligt 'naast' datgene, wat we wenschen te buiten te gaan."

Maar reeds nauwgezet lezen van het uit het verband gerukte citaat zou behoed hebben voor de dwaling, het aangehaalde te beschouwen als beschrijving van eene „vergelijking" door een '*buiten*' het begrip vallend 'subjectief' verstand, dat overgaat van het eene '*vaste*' van twee '*zelfstandige*' verschillenden tot het '*daarnaast*' liggende '*vaste*' andere: [1]) „...voor onze redelijke bezinning is er

1) Vgl. Blz. 66—7.

nieuwe zin — *nieuwe* zin — gekomen in het 'tertium comparationis' ". Want *niet* twee zelfstandigen verschillenden betreft hier de 'vergelijking', maar verschillenden aspecten van *een en hetzelfde*, een en hetzelfde in zijne *zelfonderscheiding*: „het nieuwe blijkt iets, waarin het verzaakte vooronderstelde blijft, om...... aan het andere van zichzelf *terug te keeren* als het andere van *zichzelf*". En van den zin: „*In dien zin* is telkens onze overgang een overgang tot hetgeen ligt 'naast' datgene wat we wenschen te buiten te gaan" — overzag de heer PEN het beperkende, „*in dien zin*", waardoor hij het synthetische moment vereenzelvigde met den geheelen overgang; en zoo weinig verstond hij de merkteekens om „naast", welke juist tegen eene letterlijke opvatting van het woord *waarschuwen*, dat hij ze verving door aanhalingsteekens en cursiveering van het woord — aldus deze verkeerde letterlijke opvatting naar voren brengende. „Bij gedachten," zegt HEGEL, „vooral bij speculatieve, heet verstaan iets heel anders dan slechts den taalkundigen zin der woorden vatten, en zoo wel in zich opnemen, maar slechts tot *in de sfeer van het voorstellen*. Men kan dan ook kennis bezitten van de beweringen, zinnen, of, als men wil, van de meeningen der philosophen, zich met de gronden en motiveeringen van zulke meeningen veel hebben bezig gehouden, en de hoofdzaak kan bij al deze moeite ontbroken hebben, namelijk het *verstaan* der zinnen." [1])

Niet spreekt Prof. BOLLAND tot de voorstelling, gelijk de heer PEN meent, maar slechts in de voorstelling neemt deze zijne woorden op.

„Ziet nu met mij in wat dat zeggen wil met betrekking tot den *áárd*, het *karákter*, der wijsgeerige gedachte, — dat haar karakter is 'dialektisch'," — lezen wij op blz. 170 van het Collegium Logicum. Doch de heer PEN haalt de omschrijving van dit *karakter* aan als betrof zij den *vorm* van het dialektische denken, „eene twééde methode":

1) Gesch. der Phil., blz. 2.

„dialektisch'', vervolgt het Coll. Log., „dat beteekent eenvoudig, dat we niets kunnen stellen, zonder dat we hebben te bedenken, hoe er zich iets tegenóver laat stellen'' — *op welke wijze*, wordt nog in het midden gelaten; het „hoe'' blijkt bedoeld in den zin van „dat'' — en dat alzoo stelling en tegenstelling zijn sámen te denken, — dat men in zuivere rede heeft te begrijpen, dat stelling en tegenstelling in algemeene en bijzondere redelijkheid ongescheiden zijn onderscheiden, zoodat het in dat denken ook weer kan komen tot een dérde denkbaarheid, die wij de vereéniging dier beide kunnen noemen. Daar hebt U KANT's trichotomie in FICHTE's thesis, antithesis en synthesis... Dat is het dialektische aperçu, dat wij ons duidelijk hebben te maken als iets wat in de rede ligt, zoodat we begrijpen, dat we dialektisch onbepaald onmiddellijk *bereid* moeten zijn'' — het gaat immers slechts om het karákter van het denken — „om alle bepaaldheid te verkeeren, zoodra ze in zuivere rede niet zonder meer houdbaar blijkt.''

Den misgreep van den heer PEN verder daargelaten. Ook bij bespreking toch van den vòrm der methode worden de woorden genoemd, waarom het hem hier te doen is: stelling — tegenstelling — vereeniging; en min of meer terecht brengt hij met het verkeerd gekozen citaat een tweetal kleinere in verband, waaruit dit inderdaad blijkt. Bovendien: Prof. BOLLAND zelf noemt hier nu toch Kantische en Fichte'sche denkwijze de in verband met de zijne? *Ruim* liet de heer PEN dan ook dit deel der aanhaling drukken en hij veroorloofde zich de terechtwijzing: , BOLLAND vereenzelvigt dezen drieslag: de methode van de dialektische redeleer, die we „systeem van zuivere rede'' kunnen noemen, — met de methode in de logica van HEGEL... Dat de drieslag van FICHTE en HEGEL's methode niet zoo maar hetzelfde zijn, worde hier niet herhaald, evenmin als hetgeen HEGEL op dezen drieslag heeft aan te merken.'' [1])

1) T. a. p. blz. 68.

Maar voor den heer K. J. PEN worde hier herhaald, dat het Collegium Logicum geen geestelijk eigendom wordt van oppervlakkige lezers, en dat al aanstonds het verband, dat het hier legt tusschen de Kantische en de Fichte'sche *en* eigen denkwijze van heel anderen aard is dan zulke lezers zien. Elk zijner woorden, ook het schijnbaar geringste, wil bestudeerd zijn, zelfs het woordje „*in*" in den zin „Daar hebt U KANT's trichotomie in FICHTE's thesis, antithesis en synthesis." „*In*" — niet : „*en*" ! Den diepen zin, welken wij hier aan dit woordje hebben toe te kennen, doch die den heer PEN ontging, leeren wij kennen uit overeenkomstige opmerkingen elders, b.v. op blz. 93 en 96 van het Coll. Log. :

„Als het wezen zich subjectiveert, dan komt de substantie tot begrip, tot apperceptie, en dan komt Spinoza tot KANT, niet om eenvoudig *herhááld* te worden in KANT, — *néén*, wanneer hier SPINOZA tot KANT komt, en die *twee een* worden, dan gaat KANT ook op *in iets anders* — dan wordt Kant HEGEL......*de twee samen te vatten tot een veeleenigheid, die geen van beiden afzonderlijk meer is.*"

Zoo *ontkent* dan het woordje „*in*", wat de heer PEN in het citaat las. Het zegt, dat Kantianisme en Fichteanisme *verondersteld, één geworden, anders geworden* zijn in „het systeem van zuivere rede" — juist als in „HEGEL's methode." Wat wij trouwens reeds zagen bij de bespreking der door den heer PEN gewraakte woorden zelf.

„En omdat wat BOLLAND in deze aanhalingen als methode aangeeft, niet méér biedt dan Fichte's drieslag, gelden dus HEGEL's opmerkingen evenzeer tegen BOLLAND's methode." [1])

Toch niet. Want BOLLAND's methode is te beoordeelen niet naar „*deze* aanhalingen" door den heer K. J. PEN — en reeds zij gaven, gelijk wij zoo even zagen, méér dan Fichte's drieslag — maar naar „*de*" beschrijvingen in het werk, waarin de meester zich over zijne

---

1) T. a. p. blz. 68—9.

methode, inderdaad! „zoo duidelijk mogelijk uitgesproken heeft". [1])

I. *Verklaard heeft hij daarin den analytischen kant, de zelfopheffing der kategorie*, door den heer PEN overzien:

„Een bepaald begrip heeft... den aard van het hééle begrip; het is een volledigheid met verschillende kanten, en *zich* zoo *aan en in zich zelf onderscheidende blijft het* in weerwil van die onderscheiding ook weer *een en hetzelfde*." (255) „......de veeleenigheid van begrip en rede als zoodanig (maakt) elke op zichzelf gestelde begripsverbijzondering tot een onhoudbaarheid, wier afgetrokken of zonder meer bedoelde bestaanbaarheid juist door de in de rede liggende strekking tot zelfaanvulling de 'tegenstrijdigheid' blijkt van *onhoudbare gesteldheid en gestelde onhoudbaarheid*, ... (de 'tegenstrijdigheid' zelf is) dus om zoo te zeggen *het levensteeken* van de waarheid en het ware. *Hier staat U met mij om zoo te zeggen in het midden van zuivere rede; deze plaats is van centraal belang*." (492—3) [2]) „In de veeleenigheid van het ware, in de ware veeleenigheid, vallen de stelbaarheden niet buiten elkander, gelijk zandkorrels buiten elkander vallen, maar heeft alles *aan zichzelf het andere*, waarvan het onderscheiden maar *niet gescheiden* is." (852) „...aan al wat zich verhoudt — en elke stelbaarheid verhoudt zich — is *zelfverkeering en zelfopheffing* hét wezen zelf." (439–440) „...de werkelijkheid (is) als werkzaamheid een *zich in zichzelf onderscheidende* werkelijkheid en de werkelijkheid (kan) alleen bij wijze van *zelfonderscheiding* uit zichzelf tot zichzelf komen." (141) „Wel doordacht... en *ten einde gedacht* blijkt...... de bepaalde denkbaarheid en stelbaarheid vast te zitten aan wat anders, blijkt zij me *te leiden tót* iets anders. ......dat is een uitkomst, die om zoo te zeggen de keerzijde is van de gedachte, dat geen

1) T. a. p., blz. 63.

2) Op den slotzin na! had de heer P. dit gedeelte gekoppeld aan „de eerste methode", blijkbaar zonder dat het „centraal belang" hem tot bewustzijn was gekomen.

denkbare bepaaldheid *op zichzelf* staat, in zoover de denk- en stelbaarheden tezamen in de rede liggen." (435) „... in de *verandering* komt de innerlijke tegenstrijdigheid uit, waarmee het bestaan vanzelv behept is en waarmee het boven zichzelv wordt uitgedreven...... Maar die verandering lijkt in de voorstelling een mogelijkheid zonder meer, waarvan de verwerkelijking niet is gegrond *in het bestaan zelf*; in waarheid en werkelijkheid echter ligt het in *het begrip van bepaald bestaan*, dát het zich verandert en is de verandering slechts de openbaring van wat het bestaan in aanleg *is*. Wat leeft dat sterft en dit eenvoudig hierom, wijl het *uit zichzelf* de kiem van den dood heeft meegebracht; de ware opvatting is deze, dat in het algemeen gesproken de eindigheid *zich in zichzelv weerspreekt* en daardoor *zich verkeert* en *opheft*." (946—7) „Men had (n. l. in de vóórkritische metaphysica)...... nooit nagedacht over het bijzondere begrip zelf in het licht van het besef, dat bijzondere begrippen begripsverbijzonderingen zijn, en dat ze, hoe onderscheiden ook van elkaar, betrekkelijkerwijze gesproken toch in de sfeer der denkbaarheden allen *tezamenhangen*, zoodat het *een en hetzelfde begrip* is, dat die bijzondere begrippen inhoudt en stelt." (53—4)

II. *Beschreven heeft hij den analytischen kant:*

„...wanneer wij in de onmiddellijkheid van de opvatting een bepaalde gedachte hadden meegekregen...... blijkt (die) *zich te dedoubleeren*, dat is *uiteen te gaan tot wat anders, waarmee het samenhangt* als met het andere *van zichzelf*." (686) „...altijd, wanneer wij in redelijkheid doordenken, moeten (wij) komen tot het gezegde: Wat ik hier nu krijg, is toch eigenlijk *wat anders dan het eerst leek*." (688) „...de wezenlijke bestendigheid is bestendigheid van wat *zich verkeert... zelfverkeering* is wezenlijk in alles het wezen zelf. Iedere bepaalde stelbaarheid is in haar wezen *bestendig beweeglijk*, beweeglijkheid, die bestendig *het andere van haar zelf* openbaart; iedere bepaalde stelbaarheid is... '*moment*'. 'Moment' is een bepaaldheid

in d'r *geen stand houdende beweeglijkheid, inzoover* dus als ze door *overgang en zelfopheffing in wat anders* den samenhang van een ruimere veeleenigheid openbaart." (492) „...'alles' (laat) zich slechts stellen, om *zich te vervluchtigen*" (565). „In het algemeen *onderscheiden zich* de begrippen gelijk het begrip in het algemeen, *uit en aan en in zichzelf*; ook de begripsverbijzónderingen zijn nergens en nimmer in steenen onbeweeglijkheid en stelligheid voorhanden; veeleer hebben zij *een overal en altijd geldige beweeglijkheid,* een betrekkelijke of *onveranderlijke veranderlijkheid,* waarin ze *zich* onderling en wederkeerig van elkaar *losmaken,* om *zich* ook weer *in elkaar op te heffen* en zoo betrekkelijk in elkaar over te gaan, zonder dat zij in elkaar opgaan... deze '*bestendige beweeglijkheid*' deze voortdurende... *zelfstelling en zelfopheffing* van het verbijzonderde of zich als 'moment' nagaande begrip. (493–4) „Al het eindige is eindig doordat het *zich verkeert en opheft*; het dialektische maakt daarom de *ziel* uit van de werkelijkheid ook in vooruitgang van wetenschap en het is zelfs *het éénige waardoor aan den inhoud van de wetenschap innerlijke samenhang komt en noodzakelijkheid.* [1]) *Al wat om ons heen en in ons is laat zich als een geval van het dialektische begrijpen*; ijdelheid der ijdelheden, het is altegader ijdelheid ...... alle eindigheid, *wel verre van vast te zijn* en het laatst te komen, (is) *veranderlijk* en *vergankelijk.* En dit is niets anders dan *de Dialektiek*[1] *van het eindige,* waardoor het, als *in aanleg het andere van zichzelf,* boven hetgeen het om te beginnen is wordt uitgedreven en *in z'n tegendeel omslaat.*" (947—8) [2])

---

1) De heer PEN: „,...zijne wijsheid en zijne wetenschap liggen uit elkaar." (146).

2) De heer PEN „die de beweging kent": „het subjectieve verstand (*gaat*) *over* van het vaste eene tot het daar*naast* liggende vaste andere (66) „,.. bij BOLLAND.. zijn de „begrippen" volstrekt lijdelijk. (70) „De bijzonderheden worden... niet op- en voor-zichzelf beschouwd, maar in een uitwendig verband met elkaar gebracht... Het bewegen der kategorieën is niet haar eigen levensbeweging, maar wordt haar van buitenaf aangedaan door een subjectief verstand, dat zelf gelooft en anderen wil doen gelooven, dat het leven van het begrip... verborgen blijft." (144)

„Zietdaar... den geest van *Hegelische redeleer...* het (blijkt) in de werkelijkheid, hoe elk begrijpelijk bepaald zijn van dien aard is, dat het *zich verkeert, zich weerspreekt,* daarmee *het van zichzelf verschillende wordt* en *zich als zoodanig stelt...* het dialektische der Idee (heeft) *oneindige absolute negativiteit* te heeten.” (949—950) .....*het ware is zelfbestendiging in zelfverkeering.*” (426)

III. *Verklaard heeft hij den synthetischen kant als keerzijde van den analytischen:*

„We komen niet vooruit met de opmerking, dat alles is wat het is en dat het niet wat anders is en we komen ook niet vooruit bij sluitrede... We komen vooruit, wanneer wij in de onmiddellijkheid van de opvatting een bepaalde gedachte hadden meegekregen en die nu blijkt *zich te dedoubleeren,* dat is *uiteen te gaan tot wat anders,* waarmee het samenhangt als met *het andere* van zichzelf.” (685–6) „...elke overgang in het denken gebeurt bij wijze van *zelfonderscheiding tot het ongelijke,* waartoe men in redelijkheid komt, inzoover het ongelijke aan het voorafgegane meteen gelijk is en het wezen van het eene zich in de denkbaarheid van het *andere* bestendigt. (693) „...alles *onderscheidt zich van iets waarmee het één is.*” (534) „...ontkenning is verkeering, verkeering van iets, dat gesteld was.... En meteen is de wezenlijke ontkenning niet ontkenning zonder meer, niet een afgetrokken of wezenlooze en nietige ontkenning, maar stéllige ontkenning; de stellige ontkenning echter stelt iets en is *ten aanzien van het gestelde* een *tegenstelling.*” (508) „Zoo *brengt de ontkenning* in stilte eigenlijk *wat anders mee* en wijzen we niet alleen af, maar komen we *door verkeering tot omkeerende stelling of tegenstelling...* het eene wijst het andere af en het eene *heeft het onderscheid van het andere in alle stelligheid aan zich zelf,* omdat nu eenmaal stelling en bevestiging of toekenning ter eene, ontkenning en ontzegging en verkeering ter andere zijde *elkander over en weer vooronderstellen* en in d’r waarheid *ongescheiden onderscheiden* zijn... De ont-

kenning *leidt* van zelf tot tegenstelling en met de stelling vergeleken *is zij al het tegenovergestelde,* de tegenstelling, evenals de tegenstelling *ontkenning van het gestelde* blijft." (746) „...in het denken van een tegendeel (wordt) de ontkenning van het andere bij wijze van *verkeering* en *omkeering meegedacht...* in de veeleenigheid van het begrip (zijn) het afwijzen en het aanwijzen ongescheiden onderscheiden." (748) „...het ware aan de ontkenning (is)...... tegenstelling." (749) De werkelijkheid (stelt) als werkzaamheid uiteraard *wat.... ánders* en (komt) zoo in eenheid tot *verscheidenheid* ...een werkelijkheid zonder *differentiate en tegenstelling aan identiteit* (zou) een identiteit van niets hebben."(141) Wanneer Hegel spreekt van z'n denkgang in de begripsleer, *dan bedoelt hij niet eenzijdige afleiding* of eenzijdige herleiding, maar een ontvouwing of uiteenzetting die *beiden tegelijk* doet. *Maar wie daarbuiten staan...* hebben van HEGEL's 'deduceeren' en HEGEL's 'apriorisme' gewaagd, alsof zijn deduceeren *het deduceeren* was *van de eenzijdige verstandsopvatting.*" (149)

IV. *Beschreven heeft hij den synthetischen kant,* door den heer PEN in HÉGEL's methode overzien:

„Bij het woord a priori leggen wij als van zelf den nadruk op *de zelfontleding van het begrip,* zoodat het een te halen blijkt *uit* het ander, als denkbaarheid is op te stellen *uit het subject zelf......* En als het analytische van ons oordeelen in de zelfontleding van het subject apriorisch moet blijken, dan is *het synthetische in ons denken en oordeelen* verstandig gesproken *de ondervinding vooronderstellende en empiristische zijde.* Moge men dat al anders hebben opgevat en *eenzijdig* van philosophische synthesen of samendenkingen a priori hebben gewaagd, inderdaad is van den aangeduiden kant uit op te merken, dat wanneer ik met de eene of andere gesteldheid, waarbij het zoo zonder meer niet blijven kan" — wijl zij *zich* stelt als *het* andere — „een tweede stelbaarheid in verband of tegenstelling breng... dan moet die andere stelbaarheid mij *vóór de*

synthese bekend zijn uit hetgeen ik heb beleefd en ondervonden. *Er is dus een synthetische zijde aan ons oordeelen, ook in zuivere rede, als 'empirische' samenvoeging, als samendenking,* van wat *ik bij ondervinding* weet en ken. En niettemin is het met zekerheid van eigen begrip te beseffen, *dat het gestelde en het tegenovergestelde als zoodanig 'van zelf' bij elkaar behooren......* Zoo is de synthesis in zuivere rede a priori en a posteriori in eenen. *Ondervinding blijft noodig* en toch is het met zekerheid van eigen besef te begrijpen, dat het gestelde en het tegengestelde *ongescheiden onderscheiden* zijn, *wat ook geldt voor de derde denkbaarheid,* waarin het aanvankelijk gestelde en het vervolgens daar tegenover gestelde tot keerzijden van ruimere veeleenigheid worden verheven en opgeheven... We zijn afhankelijk in onze *aanleiding* tot... gedachten van de omstandigheden die ons maken tot wat we.... zijn, maar het begrip... gaat het bepaald zijn door wat anders in eigen onbepaaldheid te buiten, om achterna en verder van te voren te bedenken, dat alle denkbare en stelbare verscheidenheid in eigen waarheid van te voren *verscheidenheid van eigen eenheid* is geweest ... *we denken niet eenzijdig empirisch of eenzijdig apriorisch, niet eenzijdig synthetisch of eenzijdig analytisch...... wij (denken) uiteen en ineen naar aanleiding van wat wij beleefden en toch met een uit ons zelf komend spraakbesef.*" (173 v. v.)

V. *En sámengevat heeft hij beide factoren tot de 'Hegelisch'-tegenstrijdige eenheid der synthetische analyse, der analytische synthese.*

„De methode, die in het dialektische leeft', is als absolute methode in alle methodes weer te vinden, want zij is *de veeleenigheid van de factoren,* die in denkende rede, in redelijk denken, als werkingswijzen uiteraard vooronderstelد zijn." (180) „...wanneer wij van het lagere tot het hoogere, van het min ontwikkelde tot het meer ontwikkelde overgaan, dan lijkt het ons betrekkelijk *klein,* dan lijkt het ons *een soort van onnadenkendheid,* te spreken alsof het hoogere uit het lagere wordt te

vóórschijn gehaald en we weten maar al te goed, dat we *niet deduceeren zonder meer,* dat we *niet analyseeren eenvoudig en eenzijdiglijk.* Willen wij het goed zeggen, dan kunnen wij alleen zeggen dat wij analytisch-synthetisch — *de zaak dus begrijpende als een dubbelzinnigheid* — dat wij op synthetisch-analytische wijze bij het samendenken van twee tegendeelen een hooger of ruimer tertium quid 'daaraan' tot bewustzijn laten komen." (192) „Laat mij hier op nieuw eens opmerken, dat wij aldoor hebben te bedenken, hoe *onvermijdelijk en onontbeerlijk de synthetische zijde* van ons denken is, dat wij aldoor wat moeten '*bijbrengen*'...... meteen beseffende, dat wij niets bijbrengen wat niet *bij het begrip* ...... *behoort.*" (703—4) „Het redelijke denken is geen eenzijdigheid en geeft zich niet uit voor een eenzijdigheid; het is geen zoogenoemde deductie a priori, maar deductie en reductie, afleiding en herleiding, analysis en synthesis, uiteendenken en aaneendenken in eenen...... Wij bewéren niet eenzijdig af te leiden: ons afleiden uit het begin is een geleidelijk herleiden van het begin tot het beginsel." (866—7) „De rede is een Proteus, zij is het ware Proteïsche, of Proteïsche ware, dat zich gelijk blijft in z'n verwisselingen; wasdom, *ook wasdom van redelijke bezinning, is* '*ontwikkeling*' ...*en* '*aangroeiing*' *in eenen* en nóóit laat zich volhouden: het ware is òf het een òf het ander. Aan wasdom denken we wat *eruit en* wat *erbij* komt." (518—9) „Alles is eenheid van tegendeelen; *alles onderscheidt zich van iets waarmee het een is.*" (534)

Meent nu de heer PEN, met het oog op deze beschrijvingen der methode, dat „BOLLAND's wijsheid wordt samengesteld op eene wijze, die door HEGEL juist is gewráákt (24); vermeldt hij als „de" beschrijvingen enkele zinnen, welke de zaak zelve òf gedeeltelijk òf zijdelings betreffen — dan blijkt voor het minst, dat deze beschrijvingen, evenals die van HEGEL, hem te machtig zijn geweest.

Aánleiding tot zijnen waan was, getuige zijne onderstrepingen, de spreektrant van het Collegium Logicum.

„Wij zijn daarom in zuivere rede altoos bereid, wanneer *wij* iets hebben gesteld, het te verkeeren, wanneer dat in de rede mocht blijken te liggen, omdat vooronderstellingen in d'r vastheid vóóroordeelen laten bevriezen tot vooróórdeelen, terwijl *wij*, wannneer de gedachtengang het eischt, en zuivere rede ons dringt, *wij* het gestelde zullen laten gaan of dáárlaten, zoodat we, wanneer wij ons voortgedreven weten naar wat *anders*, ons daartegen niet stijfhoofdig verzetten." (C. L. 209) „Het onbevooroordeelde denken is...... een denken, dat zijn gang gaat met de bedoeling, de stelbaarheid ook weer op te heffen, de denkbaarheid ook weer te laten varen, wanneer zij is gesteld, zoodra zij haar zijde van onhoudbaarheid onthult." (14) „*Wij* stellen... alle eindigheid van nature slechts, om ze te buiten te gaan." (17) „Hoe komt *men* nu aldoor van de *eene* bepaaldheid tot de *andere?* Dat geschiedt *door middel van* ontkenning." (177) „Al het positief denkbare *laat* zich verkeeren of ontkennen..." (178) „Bij eene vergelijking", aldus nu de naïeve opvatting van dat „wij" door den heer Pen, — „bij eene vergelijking met wat Hegel over de methode heeft gezegd, treft het, hoe onpersoonlijk Hegel de dialektiek geeft, hoe hij niets van *eigen* denken in de dialektiek der *zaak* mengt :[1]) bij Bolland ziet en doet Bolland alles, en zijn de „begrippen" volstrekt lijdelijk.... Bij Hegel hebben we de zelfontplooiing, bij Bolland ontplooit Bolland. Dat de ontkenning in het Collegium Logicum niet het levensteeken van de *zaak*, maar de willekeur van den voordrager is, zagen we reeds herhaaldelijk." (70, 89)

Hetgeen dan, beschouwd in het licht van wat wij Bolland over de methode hebben hooren zeggen, beteekent, dat de heer Pen het Coll. Log. nog heeft te léeren zien, óók wat plaatsen betreft, die de verhouding van het persoonlijke tot het onpersoonlijke denken ontvouwen : „...dat hadden de belagers van 'zuivere rede'

1) Men vergelijke nog eens Hegel over „de philosophische methode, die in elk harer bewegingen analytisch *en synthetisch* tegelijk is" (boven blz. 298—300).

wel mogen bedenken bij HEGEL's woorden, dat in zuivere rede ons persoonlijk denken enkel maar toeziet en niet zoozeer hijzelf de redeleer ontwikkelde als wel het systeem zich ontwikkelde in en voor hem.... Dat heeft HEGEL ook gezegd en ik op mijn beurt ga het U ook weer voordoen, hoe het in zuivere rede gaat... *ik* (*moet*) *er op wijzen, dat het ware niet zoozeer de zuivere rede is, die ik ontwikkel, als wel die zichzelf op het oogenblik voor U en meteen dan in U ontwikkelt.*" (196) „...(het) kan in de wijsheid... ook niet zonder meer te doen zijn om ontwikkeling zoo aan *dit of dat individu* : de ontwikkeling des geestes, waartoe wij komen, is in het begrip een *eeuwige* ontwikkeling. En een *alles omvattende* ontwikkeling.... Ons observeeren is zoo een nagaan van de wijze, waarop de geest *zich 'eeuwig'* ontwikkelt *in* alle tijdelijkheid en vluchtigheid van feiten; *wat wij afzonderlijk beleven wordt algemeen bedoeld,* even goed als iedere wiskundige het door hem ingeziene bedoelt als gedachte van ruimtelooze en tijdelooze geldigheid." (198—9) Het *door hem* ingeziene. Het onpersoonlijke ware maakt zich waar in het persoonlijke denken; de pluralis majestatis ware den logicus, als den wiskundige, geoorloofd, al heeft hij ze niet bedoeld. En even onnadenkend als het is, in het zich als *persoonlijk* denken openbarende *ware* het *ware* te miskennen, gelijk de heer PEN doet ten aanzien van BOLLAND, even onnadenkend is het, daarin het *persoonlijke* element te loochenen, gelijk de heer PEN doet ten aanzien van HEGEL. „In een soort van onnadenkendheid gewaagt ieder onzer bij gelegenheid van de 'zelfstandigheden' of 'substanties' om ons heen en we zijn zelfs geneigd om *onze eigen denkbaarheden en begrippen* van de zelfbepaling en zelfbemiddeling in ons begrip eenvoudig onafhankelijk te achten, zoodat *het begrip over z'n begrippen niets vermag,* omdat ze nu eenmaal in onderlinge verenkeling... 'tezamen' zijn wat ze zijn." [1])

1) BOLLAND: Coll. Log. blz. 862—3.

Ditzelfde dubbelzijdige inzicht geeft ons ook HEGEL. Al aanstonds in de woorden, door den heer PEN aangehaald op blz. 55 v.v. en 31 van zijn geschrift, maar niet begrepen. „Maar in hare waarheid is de rede *geest*...... Hij is het negatieve, datgene, wat *de kwaliteit zoowel van de dialektische rede, als van het verstand* uitmaakt; *hij* negeert het enkelvoudige, en stelt zoo het bepaalde onderscheid van het verstand, *hij* lost het evenzeer op, en is zoo dialektisch. *Hij* blijft echter niet in het niets van dit resultaat, maar is daarin evenzeer positief, en heeft zoo het eerste enkelvoudige daarmede weder hersteld, echter als iets algemeens, dat in zichzelf konkreet is.... De geest, die *zich* zoo ontwikkeld als geest weet, is de wetenschap. Zij is *zijne* werkelijkheid en het rijk, dat *hij* zich in eigen element bouwt... Datgene, waardoor *het begrip zelf zich verder leidt*, is het te voren aangegeven negatieve, dat het *in zichzelf* heeft..... *de diepere grond is de ziel voor zichzelf, het zuivere begrip*, dat *het binnenste van de objecten*, hun enkelvoudige levenspolsslag, *zoowel als van het subjectieve denken* daarvan is. Deze logische natuur, die den geest bezielt, die in hem stuwt en werkt, tot bewustzijn te brengen, dat is *de* taak.” En aan het slot zijner Groote Logica spreekt hij van „de begrippen der rede, waarin men *eene hoogere kracht en dieper inhoud* moet vermoeden.”

Wel is in dezen eenig onderscheid tusschen HEGEL en BOLLAND niet te miskennen. Niet echter betreft dit beider inzicht, maar de beklemtoning. De heer PEN zag het werkelijke onderscheid even weinig als de overeenkomst. Omtrent beiden had hij in latere colleges van Prof. BOLLAND inlichting kunnen ontvangen. „Van het een tot het ander komende, van de eene noembaarheid in haar tegendeel, verricht *ik* dien overgang, om te beseffen, dat de denkbaarheden zélf in elkander overgaan. Denken wij zijn vóór nietzijn, of nietzijn vóór zijn, dan denken, vormen, *wij* den overgang.” 1) „HEGEL zegt : de

1) 23 Oct. 1914.

kategorieën onderzoeken *zich* En dat klinkt vreemd. Maar, onderzoekt *ons* begrip *zijne* begrippen, dan gaat het zichzelf na. Er blijkt een kring te kunnen worden doorloopen, waarin *het begrip zich* leert kennen als veelheid van bijzonderheid. *Het is hetzelfde*, te zeggen: *ik* onderzoek mijne kategorieën, of *zij zelf* onderzoeken *zich*. Zoo gaat het ook den wiskundige. Slaagt hij erin, een denkbaarheid te ontwikkelen, dan heeft hij het begrip slechts lijdelijk toe te zien. *En zoo is beiden waar; wij* onderzoeken het natuurbegrip, en, dit doet het zelf." [1]) „*Heb den moed, Uwe eigen subjectiviteit, inzooverre zij tot begrip is opgeleefd, het ware te noemen.* M. a. w. het ware is niet van de subjectiviteit te scheiden; niet buiten haar valt het ware, *de ware subjectiviteit is het gesubjectiveerde ware zelf.*" [2]) „Ik zeg: het begrip, begrip*pen* nagaande, neemt *zich* à faire; HEGEL, omgekeerd: de begrippen onderzoeken zich zelf." [3])

De verhouding van het zich nagaande begrip tot zijne door *hem* ontwikkelde en niettemin *zich* bewegende begrippen is de niet eenzijdige maar dubbelzijdige verhouding van het werkzaam lijdelijke tot het lijdelijk werkzame, zoo, dat beiden beide accenten toekomen, gelijk beide meesters aantoonden; maar met verschil in klemtoon zeiden. Beiden zeiden zoo *hetzelfde verschillend*, op *verschillende* wijze *hetzelfde.* Doch ook hier zag de heer PEN slechts verschil.

„ „......wij doen het redelijkst, als wij zelfs (BOLLAND) met eenige welwillendheid lezen, en in elk geval *dat* niet in zijne zinnen leggen, wat hij naar de beteekenis zijner eigen leer niet gemeend kán hebben. En ware hem hier een zin ontsnapt, dien hij juist daarom voorzichtiger had moeten formuleeren, dan ware het misschien

1) 10 Dec. 1915, een der colleges over de Natuurphilosophie.

2) 4 Oct. 1916. Vgl. Z. R. W.[3] 212—214, den gewichtigen inlasch over de 'subjectiviteit' onzer kennis in het hoofdstuk „HEGEL's overgang van de idee tot de natuur", waarvan een lezer als de heer PEN zegt, dat het „ónveranderd" weer te vinden (ís) in dezen druk. (22)

3) 12 Febr. 1915.

het redelijkst, dat wij nochtans den steileren zin zouden lezen in het licht zijner andere en meer vloeiende uitingen... ,Het is het voorrecht van het ware genie'', heeft Voltaire geschreven, ,,en bovenal van het genie, dat een weg baant, om ongestraft groote fouten te maken'', en het is zelfs zeer de vraag, of hier volgens den 'zin' van het gezegde, 'eene groote fout' stáát.'' '' [1])

Onderscheid tusschen de denkwijzen der beide grootmeesters van het absolute idealisme werd volgens den heer Pen ten eerste bewezen door hunne beschrijvingen der methode. Bij grondiger onderzoek echter blijkt daaruit hare overéénkomst. Maar de heer Pen had ze naar tegengestelde zijden vereenzelvigd met een harer momenten, en zoo het onderscheid *in* elk harer een onderscheid *tusschen* haar gewaand. De *toepassingen* der methode in het Collegium Logicum golden hem als tweede bewijs voor zijne stelling. Onderzoeken wij ook deze helft van zijn betoog.

Slot volgt.

---

1) Vgl. Bolland's Voorrede tot Hegel's Voorlezingen over de Gesch. der Phil., blz. XVIII.

INGEZONDEN.

Zoo wreekt zich dan mijn gemis aan philosofische opleiding. Ik had mij een heel andere, een veel mooiere voorstelling van de philosofie gemaakt dan geoorloofd is volgens Dr. MEYER, iemand die het weten kan. Ik had gedacht dat de philosofie in hare sfeer van werkzaamheid alle feiten mocht betrekken, ook die welke door niet algemeen erkende takken van wetenschap aan den dag gebracht worden.

Een ietwat bekrompen en altijd achteraan komend landheer zond een aantal — door hunne opleiding sterk gespecialiseerde — boomenkenners naar zijn bosch, om daarover rapport uit te brengen. En zoo had er een voor niets anders aandacht dan voor de eiken die er groeiden, een tweede bemoeide zich alleen met de beuken, een derde met de iepen. In dat bosch kwamen ook nog onderzoekers die niet tot die aangestelde en gesalarieerde ploeg behoorden maar louter voor hun genoegen rondsnuffelden en analyses van den bodem maakten. De rentmeester, een wijs man, bepaalde zich echter niet tot het rapport van de door zijn meester gezonden specialisten, maar ondervroeg ook de vrijbuiters die den bodem onderzocht hadden. En zoo kon hij zijn meester verstandige maatregelen voorstellen om de opbrengst van het bosch te vermeerderen.

Met andere woorden, ik dacht dat de philosofie, krachtens hare met oordeelkundige keuze verrichte bestudeering van gegevens van welken aard ook, aanspraak mocht maken op deze bevoegdheid: aan alle wetenschappen de grondstellingen voor te schrijven waarop zij voortaan en tot nader order zouden hebben te bouwen. Alweer een illusie minder!

„Wat het wonder van de Elberfeldsche paarden zelf betreft, waarvan de heer R. uitgaat, dat is ontraadseld. Een Deensche commissie heeft geen geleerden onderzoeker, maar wijselijk een handig goochelaar afgezonden om de feiten op zijn manier te onderzoeken en deze heeft blijkens 't verslag in „die Zeitschrift für Psychologie ………" 't geheim ontdekt. Door allerlei kijkgaten weten de knechts als niemand dan de onderzoeker in den stal is aan het paard toch seinen te geven."

Dat noem ik nu eens op mijn beurt een staaltje van lichtgeloovigheid,

van lichtvaardig geloof slaan aan wat in 't nauw gedreven vakgeleerden laten opnemen in wetenschappelijke tijdschriften. Dan is Prof. ZIEGLER — mijn geestverwant voorzoover hij de prestaties der (volgens hem denkende en volgens mij bezeten) Elberfeldsche paarden als feiten van zeer groot wetenschappelijk belang beschouwt — toch heel wat snuggerder. Nadat hij in hetzelfde tijdschrift, Bd. 75, S. 267—270, een weerlegging had gepubliceerd en de redacteur Prof. SCHUMANN daaraan eenige aanmerkingen had toegevoegd, antwoordt hij dezen namelijk (Mitt. d. Gesel. f. Tierpsych., 1916, no. 2): „Sehr auffallend ist die Bemerkung des Herrn Prof. SCHUMANN, dasz es bei einem Artisten „zum Geschäft gehöre, gelegentlich auch Karten zu legen", und dasz dies „nichts gegen seine Glaubenswürdigkeit beweist". Auf der einen Seite will man uns den FAUSTINUS als einen wissenschaftlichen Zeugen präsentieren, und auf der andern Seite findet man bei ihm das Kartenlegen und das Wahrsagen aus den Linien der Hand ganz selbstverständlich, da es bei ihm „zum Geschäft gehöre." Wer kann wissen, ob es bei einem solchen Manne nicht auch „zum Geschäft gehört", die Aufträge der Professoren der Psychologie nach deren Wunsch zu erledigen? Die Professoren der Psychologie machen den wissenschaftlichen Vertretern der neuen Lehre die merkwürdige Zumutung, das Zeugniss dieses Zauberkünstlers als gleichwertig anzuerkennen, während es bei ihm „zum Geschäft gehört", die Menschen durch Wahrsagen zu beschwindeln".

Uit ZIEGLER's weerlegging in het Z. f. Psych. moge het volgende den lezer eenigszins met de kwestie op de hoogte brengen.

„Es wird dann ein Brief des Herrn FAUSTINUS veröffentlicht, in welchem behauptet wird, dasz die Leistungen der Elberfelder Pferde lediglich darauf beruhen, dasz der Pferdewärter ALBERT den Tieren absichtliche Zeichen gebe. Nach meinen eigenen Beobachtungen in Elberfeld und nach den übereinstimmenden Bekundungen derjenigen wissenschaftlichen Forscher, welche die Elberfelder Pferde geprüft haben, halte ich diese Behauptung für ganz unrichtig. Es seien mir also einige Bemerkungen gestattet.

Zunächst stelle ich fest, dasz die Meinung des genannten EDELBERG[1]) keine Bestätigung der Theorie von PFUNGST und STUMPF darstellt. Denn letztere Autoren wollten die Antworten des „Klugen Hans" des Herrn VON OSTEN aus unabsichtlichen Zeichen erklären, während EDELBERG von einer ganz plumpen absichtlichen Zeichengebung spricht. Diese beiden Hypothesen sind also völlig ungleicher Art, indem im einen Falle eine unabsichtliche Täuschung, im anderen ein grober Betrug vorliegen würde. Ich halte das eine für ebenso falsch wie das andere. Ich verweise auf die ganze Literatur, welche in den letzten Jahren über die Elberfelder Pferde erschienen ist, insbesondere auf die Untersuchungen derjenigen Professoren, welche selbst in Elber-

---

1) EDELBERG en FAUSTINUS zijn door den goochelaar aangenomen namen.

feld eine Prüfung vorgenommen haben. Wie bei jeder anderen Frage der Wissenschaft ist es auch hier unerläszlich, die Gesamtheit der Beobachtungen ins Auge zu fassen und die einschlägigen Schriften zu lesen. Mit einem Achselzucken oder einer apriorischen Ablehnung kann man dieses Problem ebensowenig lösen wie irgendeine andere Frage der Wissenschaft.

Selbstverständlich haben alle die wissenschaftlichen Forscher, welche die Elberfelder Pferde gesehen haben, vor allem darauf geachtet, ob etwa irgendeine Zeichengebung stattfinde. Eine so grobe Täuschung, wie es die von FAUSTINUS gedachte Zeichengebung des Pferdewärters wäre, hätte ihnen nicht entgehen können.

Allerdings ist der Pferdewärter ALBERT bei den Versuchen des Herrn FAUSTINUS in der Nähe oder auf dem Hofe anwesend gewesen. Dies war bei den Experimenten anderer Beobachter keineswegs der Fall und geschah bei Herrn FAUSTINUS auf die ausdrückliche Weisung des Herrn KRALL, welcher gegen den unbekannten Artisten, der auch hypnotische Versuche machte, ein Misztrauen hatte und ihm die Pferde nicht allein überlassen wollte.

Ich stelle Herrn FAUSTINUS meine eigene Beobachtung entgegen, indem ich die Elberfelder Pferde stundenlang habe sehr schön arbeiten sehen, während der Pferdewärter ALBERT auf dem ganzen Anwesen nicht vorhanden war. Man könnte vielleicht vermuten, er sei irgendwo versteckt gewesen. Aber die Räumlichkeiten waren so einfach, dasz niemand da versteckt bleiben konnte. In der Wagenremise, die als Unterrichtsraum diente, war dazu keine Möglichkeit, und der anstoszende Stall stand stets offen und war so klein und übersichtlich, dasz ein Mensch darin sich nicht verbergen konnte. Der Hof liesz sich leicht übersehen, und gegenüber befand sich eine grosze Hauswand ohne Fenster. Zahlreiche Forscher haben bei den Elberfelder Pferden schöne Leistungen gesehen, während die Pferdewärter abwesend waren. Ich verweise insbesondere auf die Gutachten von Prof. Dr. CLAPARÈDE, Prof. Dr. WOLFF, Prof. Dr. PLATE, und Dr. SARASIN. Auszerdem haben manche Beobachter von den Pferden gute Antworten erhalten, als sie mit den Tieren ganz allein waren ; man beachte in dieser Hinsicht den wichtigen Bericht von Dr. med. H. HAENEL, und die anschauliche Beschreibung des Schriftstellers MAETERLINCK. Unter den vielen Besuchern, welche in Elberfeld gewesen sind, wird es keinen einzigen geben, der die Behauptung des Herrn FAUSTINUS bestätigen könnte.

Auszerdem ist mitzuteilen, dasz der Pferdepfleger ALBERT, welchen Herr FAUSTINUS für einen feinen Kopf und ein Rechengenie hält, zwei Jahre lang gar nicht im Dienste des Hernn KRALL stand, während die Versuche mit den Pferden ruhig weitergingen ; insbesondere fallen in diese Zeit die wichtigen Versuche von Dr. SCHÖLLER, über welche in KRALLS Buch berichtet ist.

Zudem musz FAUSTINUS selbst zugeben, dasz seine Hypothese auf

das von KRALL unterrichtete blinde Pferd „Berto" und auf das Ponny „Hänschen" nicht anwendbar ist. Die Behauptung des Herrn FAUSTINUS steht also auf schwachen Füszen.

Die Beobachtungen an den Elberfelder Pferden haben neuerdings durch die merkwürdigen Beobachtungen an dem Mannheimer Hunde und seinen Spröszlingen eine wichtige Bestätigung gefunden."

Over die laatste dieren heb ik iets meegedeeld in „De Amsterdammer" van 16 September '16.

Bij de beoordeeling van wat de heer MEYER verder aanvoert, kunnen de lezers een commentaar van mijn kant zeker wel ontberen. Maar wellicht is het toch niet overbodig hier op te merken dat het feit dat ik mij in den Haagschen dierentuin heb laten bedriegen, geen gegevens oplevert die van eenig belang zijn voor de beantwoording van de vraag of de Elberfeldsche paarden, bij hun blijkbaar op intelligente wijze bestuurd kloppen, reageeren op teekens. Dat had alleen het geval kunnen zijn als mijn onderzoek in Elberfeld eenig gewicht in de schaal gelegd had, maar dat heeft niemand beweerd. Wat ik daar gezien heb was voor mij slechts een bevestiging van wat anderen, met de noodige voorzorgen tegen bedrog, daar hebben waargenomen.

Als beteekenis van het woord subject vind ik: „eigentlich das Zugrundeliegende". In mijne voorstelling zijn objecten iets anders: werkingen van het eenige Subject. Wanneer er dus een object geschapen wordt, zijn er daardoor geen twee subjecten, zooals Dr. MEYER schijnt te meenen. Het Subject blijft eenig. Op die eigen werkingen of objecten kan het Subject nogmaals en nogmaals werken, zoodat meer en meer samengestelde objecten ontstaan. Het schijnt een paradox maar toch is het waar, dat er in de geheele wereld geen enkel object, geen enkel ding is dat in staat is te werken.

In een afzonderlijk artikel heb ik mijne opvatting van het Subject, „het Ik", nog nader toegelicht. De Redactie vindt het echter „voor het T. voor Wijsb. niet te zeer gewenscht."

Ik zal het daarom opnemen in een bundel van met de wonderen rekening houdende, voor een deel reeds gepubliceerde en daarna hier en daar wat verbeterde artikels, waarvoor ik nog steeds hoop een uitgever te vinden.

Den Haag, 10 Mei 1917. Dr. R. A. REDDINGIUS.

OVER DE PSYCHOLOGIE DER VOLKEREN

Wilh. Wundt „Elemente der Völkerpsychologie — Grundlinien einer psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit"

DOOR

Dr. E. D. BAUMANN.

Indien in onzen tijd van grootsche ellende, nu alle geestelijke machten niets blijken te vermogen tegenover de ontketende en opgezwiepte volkshartstochten, toch van de wijsbegeerte eenige invloed ten goede kan uitgaan, dan is het wel allereerst de wijsbegeerte der geschiedenis, welke recht heeft te worden gehoord. Staande te midden van een geweldig wereldgebeuren is het voor een koel en nuchter oordeel noodwendig dit te trachten te doordenken en te beoordeelen als een historisch geschieden, voor zoover dit tenminste voor den tijdgenoot mogelijk is. Dat de wereldoorlog door de neutrale toeschouwers, zelfs door mannen van erkende bekwaamheid, aldus wordt beoordeeld, is een groote uitzondering. Hoe voor slechts heel enkelen de geschiedenis is, wat zij toch kan zijn, een „leermeesteres des levens" [1]), is duidelijk gebleken en blijkt helaas nog

1) FRUIN „Verspreide geschriften" Dl. IX. Bekend is, dat HEGEL dit ontkend heeft: „Man verweist Regenten, Staatsmänner, Völker vornehmlich an die Belehrung durch die Erfahrung der Geschichte. Was die Erfahrung aber und die Geschichte lehren ist dieses, dasz

voortdurend. „Stof tot nadenken" wordt den geschiedenisbeoefenaars in overvloed geboden. Maar de wijsgeerige bezinning op het verleden schijnt bij te velen ook onder hen te ontbreken.

Zeker het heeft zijn nut het gebeuren uit lang vervlogen dagen, het staatkundig, maatschappelijk en geestelijk leven van wie ons vóorgingen, uit de voorhanden bronnen te reconstrueeren, het ons voor oogen te stellen met alle hulpmiddelen, welke wetenschap en historische verbeelding kunnen bieden. Maar iets hoogers en ook belangrijkers is het toch nog de historie wijsgeerig te beschouwen, de levende en bewegende krachten te ontdekken, welke de ontwikkelingsgeschiedenis der menschheid deden worden, tot wat zij werd.

De populaire theorie legt, en wel niet in het minst in het heden, den nadruk op de op den voorgrond tredende personen, aan wie toejuiching of afkeuring in ruime mate ten deel valt. Wijsgeerig komt met deze volksverklaring van het historisch gebeuren overeen de theorie der „hero-worship", wier bekwame verdedigers een CARLYLE en een EMERSON, een SCHOPENHAUER en een NIETZSCHE waren. Dat deze beschouwing eenzijdig is, dat bij alle waardeering van de beteekenis der eminente eenlingen uit hun werken en streven alleen niet alles kan worden verklaard, heb ik reeds vóór jaren in een studie over „Individu en Massa" trachten aan te toonen en ik kan dus wie daarin belangstelt daarheen verwijzen. [1])

Een andere populaire zienswijze is die, welke alleenlijk uit oekonomische motieven, uit het eigen belang der partijen, uit het streven naar macht en aanzien,

---

Völker und Regierungen niemals etwas aus der Geschichte gelernt und nach LEHREN. die aus derselben zu ziehen gewesen wären, gehandelt hätten." (Philos. d. Geschichte). De meeste historici van naam, waaronder GERVINUS, HÄUSSER, DROYSEN, DUNCKER, WAITZ, SYBEL, SEELEY oordeelden minder pessimistisch. Zie ook GROTENFELT „Die WERTSCHÄTZUNG in der Geschichte" blz. 86/91.

1) „Over Individu en Massa" in de XXste Eeuw, Nov. 1907.

maar vooral naar bevrediging van oekonomische behoeften het denken en streven van personen en menigte in de historie trachten te verklaren. In Karl Marx' historisch-materialisme heeft deze burgermansopvatting haar wijsgeerige uitdrukking gekregen. Ook hier overdrijving naast een kern van waarheid. De invloed van oekonomische factoren, van het eigenbelang en van den wil tot macht, bij personen en volken, op het historisch gebeuren mag niet worden onderschat. Maar de eenige het geschiedkundig leven bepalende momenten zijn deze niet en waren zij nimmer. In werkelijkheid wordt dit toch opgebouwd uit een veelheid van factoren, die in samen- en wisselwerking de historie opbouwen.

Heeft Karl Marx den geschiedenisbeoefenaars belangstelling als het ware afgedwongen voor de beteekenis van het oekonomisch millieu voor de historische ontwikkeling, Fr. Ratzel heeft hun die der geographische momenten duidelijk gemaakt. Het klimaat, de gesteldheid van den bodem, de ligging en omvang van het land, de natuurverschijnselen (vnl. bij volkeren van primitieve beschaving), de natuurprodukten, de dichtheid der bevolking, de volksverhuizingen, het ontstaan en heerschen van volksziekten zijn alle factoren van groote beteekenis voor het geschiedkundig leven. Een interessant voorbeeld van den invloed dezer dingen op de historie der volken is de onderscheidenheid in geschiedenis en in beschavingskarakter tusschen Noord en Zuid-Nederland, wier ontstaan Colenbrander [1]) op het door het Geldersche heuvelland gedwongen richtingsverloop der groote rivieren, de Rijn en de Maas, meent te mogen terugvoeren. Dat men den invloed der geographische momenten niet mag overschatten, dat men zich niet er toe mag laten verleiden om uit deze alleen alles te gaan verklaren, mag echter wel weer worden betoogd. De physische factoren moeten zeker niet worden veronachtzaamd, wil men de historie werkelijk begrijpen

1) Colenbrander „De Belgische omwenteling."

Maar de beslissende momenten zijn zij alleen dáar, waar zij den mensch overweldigen ; in woestijn, in poolstreek en in koortszwangere landen.[1]) Overal elders zien we de natuur niet als een noodwendig de geschiedenis bepalende macht, maar laat zij ruimte voor vele mogelijkheden, bestaat er ook een wisselwerking tusschen het volk en zijn natuurlijk milieu.

Een actieve factor in het historisch gebeuren is ook het geweld, de krijg tusschen de volken. Geen staat van geschiedkundige beteekenis, geen nieuwe beschaving is in het verleden opgekomen dan na strijd met vijandige machten. En aan den anderen kant waren het vaak genoeg uitputtende oorlogen, welke staten en beschavingen tenonder brachten. Wereldrijken konden noch kunnen zonder krijg te voeren worden gesticht. En een wereldrijk is de noodwendige voorwaarde voor een wereldkultuur. Daarom staat de factor van het geweld in nauw verband met die andere, waarop LAMPRECHT bovenal de aandacht vestigde : de overdracht van ideëele kultuurelementen van het eene volk op het andere en de assimilatie, de verwerking dier overgedragen denkbeelden door de vreemde gemeenschap. En een zóó machtige drijfkracht is deze factor in de ontwikkeling der beschaving, dat een volk, hetwelk contact met andere mist, niet uit eigen kracht alleen tot hooger beschavingsleven vermag op te stijgen.[2]) In deze dingen is het met een volk als met den eenling „Es trocknen in der Einsamkeit die Säfte des Gemüts, es stockt der Gedankenlauf". En we behoeven waarlijk deze opmerking van SCHLEIERMACHER niet om het te beseffen, hoeveel we danken in ons geestesleven aan de geestelijke aanraking met anderen, met nieuwe denkbeelden en gedachten-

1) Zie Dr. A. W. NIEUWENHUIS „De levensvoorwaarden onder volken op hoogen en op lagen trap van beschaving" p. 19/21.

2) „Wenn ein Volk, auf sich allein angewiesen, entweder keine Anregungen von Auszen empfängt oder sich ihnen verschlieszt, musz seine Kultur verarmen und vertrocknen." LINDNER „Geschichtsphilosophie" p. 74.

sferen. Het is niet iets louter toevalligs, dat de ontwikkeling der Grieksche wijsbegeerte uitging van uit de Helleensche koloniën. Isolatie brengt geen kracht! Alleen die volken, die oogen en ooren open hielden, die begeerig waren te leeren en bereid het goede van elders over te nemen, hun voordeel te doen met het werken en denken van anderen, zonder daarbij hun eigendommelijkheid op te geven, schiepen groote dingen op geestelijk gebied. Voor de godsdienstige zijde van het geestelijk leven heeft niemand minder dan TIELE [1]) dit nadrukkelijk betoogd.

De groote beteekenis van het ras heeft GOBINEAU trachten aan te toonen. Ook hij heeft zijn betoog niet van overdrijving weten vrij te houden. Bekend is zijn uitspraak: „Le lieu le plus important du globe", „c'est celui où habite, à un moment donné, le groupe blanc le plus pur, le plus intelligent et le plus fort. Ce groupe résidât-il, par un concours de circonstances politiques invincibles, au fond des glaces polaires ou sous les rayons de feu de l'équateur, c'est de ce côté que le monde intellectuel inclinerait. C'est là que toutes les idées, toutes les tendances, tous les efforts ne manqueraient pas de converger, et il n'y a pas d'obstacles naturels qui pussent empêcher les denrées, les produits les plus lontains d'y arriver à travers les mers, les fleuves et les montagnes." [2])

Zulk een ontkenning van de beteekenis van het natuurlijk milieu, van de geographische invloeden voor geschiedenis en beschaving is natuurlijk niet minder dan dwaas. Maar aan den anderen kant mag toch de beteekenis van het ras niet worden weggeredeneerd. Al mogen wij erkennen, dat het stoffelijk en geestelijk beschavingsbezit — dat is eenerzijds het natuurlijk milieu gelijk het geworden is door de aktiviteit van voorbijgegane geslachten, de scheppingen ook van nijverheid en land-

---

1) C. P. TIELE „Inleiding tot de godsdienstwetenschap." Dl. I. p. 214/5.

2) De GOBINEAU „Essai sur l' inégalité des races humaines."

bouw, anderzijds de krystallisatie van het denken en gevoelen, van het vorschen en van de ontroeringen der voorvaderen — de kultuurhoogte van ieder stadium in de ontwikkeling bepalen, toch mag nooit worden voorbijgezien, dat niet alleen de verdere ontwikkeling, maar ook het behoud van wat reeds is verkregen, afhangt van den erfelijken aanleg en de eigenschappen van het volk, zoowel lichamelijk als verstandelijk en zedelijk. „Men denke", zei STEINMETZ, „de Angelsaksische zuigelingen alle door Negertjes vervangen, en niet lang meer gaf de Engelsche kultuur den toon aan. Omgekeerd; laat de Negers van nu, de Australiërs zelfs, *precies* dezelfde baan doorloopen met dezelfde lotgevallen als de voorvaderen der Engelschen sedert twee à drie duizend jaar, misschien al sedert *veel* langer doorloopen hebben, — en die Negers en Australiërs zouden niet dezelfden, niet even ver zijn als de Engelschen nu, daar het uitgangspunt niet hetzelfde was" [1]).

Dit laatste brengt ons nu dichter bij de kern van het probleem der historische ontwikkeling. Vele zijn de factoren, waaruit deze wordt opgebouwd, vele de momenten, welke haar in karakter en snelheid van voortgang bepalen. Maar de voornaamste van deze is toch wat LAMPRECHT de sociaal-psyche noemt, dat is de resultante der zielekrachten, de samenvatting van het zieleleven van de leden eener historische gemeenschap. De psychische kern van een tijd te vinden, daarop komt het allereerst aan. De psyche is de in laatste instantie het historisch zijn scheppende en bezielende macht, het historisch gebeuren is de kondensatie van psychische processen: „Geschichte ist an sich nichts andres als angewandte Psychologie". [2])

1) S. R. STEINMETZ „De studie der Volkenkunde." p. 46/7.

2) C. F. mijn „De Sociaal-psychologische evolutie-hypothese van KARL LAMPRECHT" in „De Nieuwe Gids", Mei 1910. „Alle äusseren Vorgänge, politische und soziale, wirtschaftliche und religiöse, rechtliche und technische würden uns weder interessant noch verständlich sein, wenn sie nicht aus SEELENbewegungen hervorgingen und SEELENbewegungen hervorriefen. Soll die Geschichte nicht ein Mario-

Met dit laatste is WUNDT, hoe verre hij ook overigens in denkrichting van LAMPRECHT moge afstaan, het eens: „Da die Geschichte im eigentlichen Sinne Geistesgeschichte ist, die physischen Momente in ihr nur als ihre notwendigen Substrate eine Bedeutung besitzen, so ist die nächste Vorbereitung zu einer nicht die Wirklichkeit aus der Idee, sondern die Idee aus der Wirklichkeit begreifenden Philosophie der Geschichte die *psychologische Entwicklungsgeschichte der Menschheit.* Sie hat alles Singuläre, das um seiner konkreten Bedeutung willen der Aufmerksamkeit des Historikers nicht entgehen darf, bei Seite zu lassen, um die herrschenden Motive des geschichtlichen Lebens und seiner Wandlungen aufzufinden und aus den allgemeingültigen Gesetzen des geistigen Lebens zu begreifen...... Wenn irgendwo, so hat vor allem auch hier die psychologische Analyse, die das geschichtliche Leben zunächst in seinem tatsächlichen Werden zu verstehen bemüht ist, den Fragen nach dem Sinn der Geschichte und nach dem Wert, den die einzelnen historischen Gebilde in ihrem eigenen Sein wie in ihrer bleibenden Bedeutung besitzen, vorauszugehen. Mit andern Worten: wir dürfen künftighin fördern, dasz eine Philosophie der Geschichte, die an der Lösung dieser Probleme arbeiten will, in der psychologischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit ihre Grondlage zu gewinnen suche."

WUNDT bedoelt met zijn „Völkerpsychologie" geen wijsbegeerte der geschiedenis te leveren. Dat kan deze ook trouwens niet geven, daar zij zich uitsluitend met de psychische levensuitingen der massa bezighoudt. Bovendien „verbinden sich innerhalb einer universalgeschichtlichen Betrachtung die seelischen Motive mit einer Fülle von naturgeschichtlichen und soziologischen Bedingungen, die weit über das Gebiet der Aufgaben psychologischer Analyse hinausreichen". Wel kan echter bij enkele afzonderlijke vragen de „Völkerpsycho-

nettenspiel sein, so ist sie die Geschichte psychischer Vorgänge", zei ook GEORG SIMMEL in „Die Probleme der Geschichtsphilosophie."

logie" voor de wijsbegeerte der geschiedenis van nut zijn. „So sind die Fragen nach den Entwicklungsgesetzen der Gesellschaft, der Sitte und des Rechts, der Kunst, der Religion u. s. w. zunächst Probleme der Völkerpsychologie und dann in einem weiteren Zusammenhang erst solche der Geschichtsphilosophie. Unter völkerpsychologische Gesichtspunkte fallen aber diese einzelnen Entwicklungen nur insoweit, als sie bei allen Völkern vermöge der allgemeinen Anlagen der menschlichen Natur wesentlich übereinstimmende Züge bieten. Dies trifft vor allem für die *Anfänge* des gemeinsamen Lebens zu, während auf den späteren Stufen mit der Zunahme äusserer und innerer singulärer Einflüsse die Mannigfaltigkeit der Entwicklungen die allgemeingültigen psychischen Motive mehr und mehr zurücktreten und in der Gesamtheit der historischen Bedingungen aufgehen läszt". [1])

Het uitvoerigst staat derhalve Wundt stil bij de praehistorie en het begin der geschiedkundige tijden.

De primitieve mensch, de ontwikkeling van het eerste geestelijk leven op aarde is een onderwerp, dat zich sinds oude tijden in de belangstelling van velen mocht verheugen. Hier in den aanvang van het geestelijk leven komen dan ook godsdienstleer, wetenschap en kunstgeschiedenis samen, hier ligt voor elk „het" begin. Wijsgeeren als Aristoteles, Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau hebben zich met den primitieven mensch bezig gehouden. Maar toch waren het eerst de nieuwere tijden, welke in dezen klaarder inzicht en beter begrip hebben gebracht. De ethnologie, die werkelijk primitieve menschen ontdekte, en de archaeologie, die bij de voorvaderen der beschavingsvolken een kultuur vond identiek aan die der nu nog levende primitieve stammen, hebben geleid tot een werkelijke kennis van het eerste menschelijk geestesleven. Zij leeren ons onze allereerste voorvaderen kennen als holbewoners, alleen omkleed met

1) „Probleme der Völkerpsychologie" p. 22.

een lendengordel van boombast en zonder ander sieraad dan een spaarzame tatoueering met strepen of eene beschildering van het gelaat met roode of witte punten, slechts levend van wat de jacht hun opleverde en van de kruiden en wortelen, welke zij bruikbaar bevonden. Hun eenvoudige werktuigen, (knots, bijl, graafstok) waren van hout; eerst later van het moeilijker te bewerken steen. Een belangrijke uitvinding was die van de pijl en boog, een voorbeeld van wat VERWORN noemde de „praktisch-erfinderische Kombination von zufälligen Beobachtungen" [1]). Een andere belangrijke vondst was die van het vuur. Een eigenlijke samenleving bestond in deze oertijden niet. De mensch leefde in een nog niet georganiseerde stam, in een horde [2]). Alleen bij bepaalde ondernemingen, b. v. bij het jagen van grooter wild, vereenigden de menschen zich tijdelijk onder het gezag van een gekozen aanvoerder [3]). Een verschil tusschen deze horden en de kudden der dieren vormt evenwel het onderling geestesleven door middel van de taal. De taal is een sociaal product, dat den primitieven mensch boven het dier verheft. Zij is niet mogelijk zonder een samenleven, zonder maatschappelijke instinkten en geestelijke wisselwerking. Zij voert tevens de primitieve samenleving tot hooger op.

De eerste taal der menschen was, volgens WUNDT, geen geluiden-, maar een gebarentaal, waarbij mimische en

---

1) VERWORN „Die Entwicklung des menschlichen Geistes" p. 33.

2) „Een empirische en genetische beschouwing der maatschappij moet met de menschelijke horde beginnen" (Barth. „Die Philos. der Geschichte") „Een horde is een in aantal niet belangrijke groep van bloedverwanten, door de gemeenschappelijke afstamming bijeengehouden menschen, die den strijd om de levensvoorwaarden gemeenschappelijk voeren." Rud. Eisler „Sociologie."

3) „De functie van leider der horde heeft geen grooter beteekenis dan die van aanvoerder bij een troep dieren. Hij gaat vooraan, leidt en waarschuwt de horde. Vermoedelijk is hij de best georiënteerde, de sterkste, de flinkste of het scherpst van gezicht; misschien is bij het zoeken van wortelen, bij het visschen of bij het jagen telkens een ander de aanvoerder." ZENKER „Die Gesellschaft" Dl. I. blz. 65.

pantomimische uitdrukkingsbewegingen de hulpmiddelen tot uiting waren. In den aanvang doelde deze taal ook niet op mededeeling van gedachten, maar wel op uitdrukking van gemoedsaandoeningen. Bij affekten treedt spontaan de mimiek op en deze wekt een gelijke gemoedsbeweging en de voorstelling daarvan bij wie haar ziet. [1]) De toeschouwer antwoordt daarop met dezelfde of een veranderde uitdrukkingsbeweging. Aldus ontwikkelt zich dan een gemeenschappelijk geestesleven bij de menschen.

De primitieve gebarentaal is zinnelijk-aanschouwelijk en onmiddelijk-begrijpelijk. De voorwerpen, de eigenschappen en het gebeuren worden daarin aanschouwelijk afgebeeld door hun karakteristieke attributen. Abstrakte begrippen worden nog gemist of wel in symbolen uitgedrukt. En gelijk deze gebarentaal, zóó is ook de oorspronkelijke geluidentaal, waarin nog eene nauwe betrekking bestaat tusschen het geluid en de beteekenis, welke verandert met den toon, waarop het woord wordt uitgesproken. De primitieve talen bestaan uit éénlettergrepige woorden, welke zonder de hulp van verbuigingselementen, welke hun zin modificeeren, worden aaneengerijt. Het éenlettergrepige woord kan zoowel een voorwerp, als een handeling of een eigenschap beduiden. Niet anders dus als in de gebarentaal De beteekenis en zin der woorden ontstaat uit hun verbinding. Een nieuw begrip wordt opgebouwd uit de reeds bekende voorstellingen. Het enkele woord duidt altijd een zinnelijk-waarneembaar voorwerp aan en vreemde denkbeelden worden omschreven door aaneenrijing van bekende voorstellingen, welke tesamen het nieuwontdekte karakteriseeren. Grammatikaal onderscheid kent men nog niet, evenmin als abstrakte begrippen. De taal is aanschouwelijk. Wat wij in abstrakte begrippen uitdrukken, wordt, ontbonden in louter aanschouwelijke beelden, geuit. De gedachte blijft kleven aan de voor-

1) C. f. wat SCIPIO SIGHELE zegt in zijn bekend werkje over „De menigte als misdadigster."

werpen en de handeling treedt in het denken op den achtergrond voor het objektieve beeld. Het denken is dus „gegenständlich." De primitieve mensch ziet het beeld en de onderdeelen van het beeld en gelijk hij het aanschouwt, geeft hij het weer in zijn taal. „In der Aufeinanderfolge der Gedanken herrscht noch durchaus die reine Assoziation der Vorstellungen, wie sie durch die Wahrnehmung und die Erinnerung an das Erlebte unmittelbar erweckt wird. Bild reiht sich an Bild in der Folge, in der sie innerlich geschaut werden. So ist das Denken des Primitiven fast rein assoziativ. Noch ist die vollkommenere Form der Verknüpfung der Begriffe, die apperzeptive, die den Gedanken in ein Ganzes zusammenfaszt, nur spurweise in der Verbindung der einzelnen Erinnerungsbilder vorhanden".

Dat tusschen de taal en het denken van een tijd een nauw verband bestaat, is een oude waarheid. „Der schönste Versuch ueber die Geschichte und mannigfaltige Charakteristik des menschlichen Verstandes und Herzens wäre eine philosophische Vergleichung der Sprachen; denn in jede derselben ist der Verstand eines Volks und sein Charakter gepräget," zei reeds HERDER.[1]) En uit de taal zijn dus besluiten te trekken aangaande het primitieve geestesleven. Ook de inhoud van het denken der natuurvolken is zinnelijk-aanschouwelijk, nog niet begripsmatig van aard. De indrukken worden nog niet tot abstrakte begrippen verwerkt. Het gedachten-materiaal wordt ontleend aan de aanschouwing, aan de dagelijksche ervaring, ten deele ook aan de gemoedsbeweging. Het affekt is dan wat door den primitieven mensch als iets nieuws aan de waarneming wordt toegevoegd en leidt tot het bovenzinnelijke, dat in zijn denken wordt gevonden.

Zooals de taal bij de primitieven ontstaat uit het afekt, zoo komt ook zijn „Metaphysika" daaruit voort.

1) „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" Boek IX C. f. ook PAUL BARTH „Die Philosophie der Geschichte als Sociologie" p. 248/250.

Het geloof aan tooverij en daemonen, hetwelk we bij de natuurvolken aantreffen, gaat voornamelijk uit van twee gemoedsaandoeningen: de vrees en de schrik [1]), welke dood en ziekte bij hem opwekken. Vooral de dood, het sterven maakt op den natuurmensch een geweldigen indruk. Zijn eerste aandrift is weg te vluchten van den doode, en de plaats, waar het lijk ligt, wordt gemeden, totdat de dieren het hebben verteerd. Waarschijnlijk komt deze vrees voort uit de ongewone vreeswekkende veranderingen, welke bij den dood over den mensch komen: het ophouden van elke beweging en van de ademhaling, de bleekheid des doods. De vrees leidt tot de aanname van een ontzettende, gevreesde, onzichtbare, daemonische macht, welke in het doode lichaam zou gezeteld zijn en de levenden, welke het lijk naderen, zou kunnen benadeelen. Niet alleen de dood, maar ook een plotselinge, onverwachts den mensch aangrijpende ziekte wekt deze ontzettingsgedachte. Hier vinden we den oorsprong van het geloof aan daemonen, aan toover en tegentoover. Want in zijn vrees zoekt de mensch naar middelen om de daemonische machten onschadelijk te maken, naar een beschermenden tegen-toover. Waarschijnlijk zijn de eerste primitieve bekleeding, de lendengordels en de versiering van het lichaam, alleen toovermiddelen. Ook de eenige kunst, welke bij de natuurvolken tot meerdere ontwikkeling is gekomen, de danskunst, bedoelt een magischen invloed uit te oefenen. Tevens wordt evenwel de dans tot een subjectief genot en leidt daardoor tot primitieve muzikale uitingen, tot de begeleiding van den dans met gezang en instrumentale muziek (snaarinstrumenten, ratel). Eveneens de primitieve sierkunst komt voort uit de magie. De sieraden, welke de primitieve draagt (b. v. de kam in het haar der vrouwen), zijn bedoeld als magische middelen. Daartoe dienen ook de eenvoudige ornamenten, waarmee zijn pijl en boog zijn versierd.

1) „Their mind within was as painful to them as the world without. It was full of fear" BAGEHOT „Psysics and Politics" p. 55.

De natuurstaat der volken is een van vrede. Verstandelijk staat de primitieve, volgens WUNDT, niet achter bij den mensch op hoogeren trap van beschaving, — een bewering welke wel geen algemeene instemming zal vinden [1]) en door WUNDT ook niet overtuigend waarschijnlijk wordt gemaakt. Slechts wendt de natuurmensch zijn begaafdheid in een beperkter kring aan en zijn geestelijke gezichtseinder is daarom nauwer begrensd, wijl hij zich tevreden gevoelt in zijn beperktheid. „Der hervorstechendste Charakterzug des Primitiven ist die Zufriedenheit. Er strebt nicht weiter, weil er alles was er begehrt in seiner Umgebung vorfindet oder in altüberlieferter Weise aus dem Material, das ihm zu Gebote steht, herzustellen weisz." „De" voorwaarde voor de geestelijke ontwikkeling is evenwel de ontevredenheid met het zijnde. Hoe is deze „heilige ontevredenheid" bij de primitieven opgekomen ? Dit is iets, wat WUNDT onverklaard laat. Volksverhuizingen en vermengingen, onderlinge strijd, zegt hij, hebben tot ingrijpende veranderingen in den beschavingstoestand geleid, de beschaving doen omhoog gaan. Vanwaar deze lust tot trekken gekomen is, wordt wederom niet duidelijk gemaakt. Dit zijn zwakke punten in WUNDT's psychologische ontwikkelingsleer, welke mij samen schijnen te hangen met zijne opvatting der menschelijke psyche [2]), een onderwerp, waarop we hier niet kunnen ingaan. LAMPRECHT, die een psychischen groei in den voortgang der historie aanneemt, is o.i. de waarheid meer nabij.

Het zijn dan, volgens WUNDT, volksverhuizingen en strijd der volken onderling, welke de menschen uit den natuurstaat hebben geleid in het tweede tijdperk der ontwikkeling, in de totemische periode. Dit nieuwe tijdvak wordt geestelijk gekarakteriseerd door de vereering van

1) „Es bestehen wirklich starke Unterschiede der Begabung zwischen den Rassen", ZOLLSCHAN „Das Rassenproblem" p. 298.

2) C. f. zijn „Grundriss der Psychologie" en verder de bekende geschriften over WUNDT van König en Hartog.

den totem (meest een dier, minder vaak een plant) en maatschappelijk door een organisatie in stammen. De totem is niet anders dan de belichaming van een ziel, hetzij die van een voorvader, hetzij die van een beschermend wezen, welke in een dier belichaamd werd gedacht. Niet elk dier kan evenwel een totem-dier worden, maar alleen zulk een, dat door zijn snelle beweeglijkheid of eenige andere verwondering-wekkende eigenschap den mensch treft: slangen, hagedissen, muizen of vogels. Het ontstaan van het begrip totem-dier hangt samen met een verandering in de ziele-idee, welke in deze tijden is gekomen. De primitieve bezit nog alleen de voorstelling der ziel als een „lichaamsziel". Zij blijft na den dood in het lichaam of ten minste in de omgeving van het lijk, Maar ten gevolge van den nieuwen staat van onderlingen kamp der menschengroepen, door het indrukwekkend schouwspel van den plotselingen dood van den getroffen strijder te midden der volle gezondheid komt in deze voorstelling een verandering. De in den kamp gedoode laat een zoo plotselingen overgang van het leven in den dood zien, dat wel is waar het geloof aan het voortbestaan der ziel in het lichaam niet verdwijnt, maar daarnevens ook andere zielevoorstellingen opkomen. De strijder sterft door verbloeding: dus denkt men zich het bloed als zieledrager. Ook andere voor het leven gewichtige organen (hart, nieren, kloten, middenrif, longen) worden wel als zieledragers erkend. Of wèl: het komen van de dood met het uitademen van den laatsten adem, leidt tot het denkbeeld, dat de ziel met den adem ontwijkt als een beweeglijk vormsel (vogel, slang, hagedis). Hier vinden we de bron van het totemisme. Ook de idee van de ziel als een schim komt op in gevolge van het verschijnen van den doode aan den levende in den droom.

Met de vereering van den daemon in het totemdier staat in nauw verband het tabu-gebod. Tabu is wat men niet mag aanraken of wel om eenige reden moet mijden. Het is de uiting van een gevoel van schuwheid, waarin

de twee gevoelens van eerbied en afschuw nog niet gedifferentieerd tezamen zijn. Het eerste object van het tabu is het totemdier. Het zieledier is een geheiligd voorwerp en de menschen, wier totem het is, mogen zijn vleesch niet of alleen onder bepaalde ceremonieën nuttigen. Later gaat het begrip tabu ook over op de uitnemende stamgenooten : het opperhoofd, den priester, den hoogere standen en hun bezittingen, den tempel, en verandert tevens het tabu ten deele in afschuw van het onreine. Daaraan sluiten zich dan aan voorschriften voor reiniging, d.i. niet anders dan een bevrijding van het daemonische, dat huist in het gemeden voorwerp, door middel van het water, het vuur en de magische overdracht.

Voortgekomen uit het zielebegrip is het begraven, waarmee men bedoelde den daemoon van den doode te bannen onder de aarde en aldus onschadelijk te maken voor de levenden, alsmede het fetisch, t. w. eenig in de natuur gevonden of wel een vervaardigd voorwerp, waaraan om bepaalde redenen (b. v. verwonderingwekkende vorm) daemonische kracht wordt toegeschreven (tooversteen en tooverhout.) Evenals het geloof aan de daemonische zieledrager is ook dat aan het fetisch ontstaan uit het affekt, uit de vrees en uit de hoop. Het totem heeft evenwel nog het zielekarakter, terwijl de fetisch geheel daemoon is. De fetisch wordt ook niet als het totem-dier om zichzelfs-wille gewaardeerd, maar alleen als toovermiddel. We hebben hier dus een overgang van het zielegeloof in het zuivere geloof aan tooverij. Verwant met den fetisch zijn de amulet en de talisman, toovermiddelen, waarvan de eerste voornamelijk een beschermingsmiddel, de tweede een aktief toovermiddel is, voor wie het bezit. Beide, en wel met name de amulet, bestaan ook nu nog voort in het volksgeloof, evenals de fetisch-idee bij ons nog niet is verdwenen [1]).

Op de vereering van het totem-dier, den vader en beschermer van den stam, volgt bij den voortgang

1) C. f. TIELE „Inleiding tot de godsdienstwetenschap" Dl. I. p. 65, 69/76.

der ontwikkeling, bij de grootere beteekenis, welke meer en meer aan bepaalde eenlingen wordt toegekend, de vereering eerst van het levende, later van het gestorven opperhoofd en ten slotte die van al de voorvaderen. Ook de herdenking van de afgestorvenen, de doodenfeesten hebben tot de opkomst van een vereering der dooden bijgedragen.

De begrafenisceremonieën, welke in het totemistische tijdperk zich ontwikkelen, wijzen op de groote veranderingen, welke er zijn gekomen in de gevoelens ten opzichte van den doode. De vrees voor den daemoon in het lijk treedt terug voor de aandrift der piëteit, de zorg voor het toekomstig leven van den doode. Het voornaamste in de plechtigheden bij het begraven is dan ook het doodenoffer, het meegeven van wapenen, van een geslacht dier, zelfs van gedoode slaven en vrouwen aan den gestorvene, die dit alles kon benutten in zijn nieuw bestaan en er door mocht worden teruggehouden van een wederkeer als daemoon naar het aardsche zijn. In een latere periode komt uit dit doodenoffer voort het offer aan de goden, om deze gunstig te stemmen voor den gestorvene.

Nog andere plechtigheden komen in het totemistische tijdperk op naast de begrafenisceremonieën. Zoo de wijding der jongelingen, wanneer zij den mannelijken leeftijd hebben bereikt, alsmede de oogstfeesten, feesten, waaraan mannen en vrouwen deelnemen en welke bedoelen een magischen invloed uit te oefenen op de daemonische krachten, om deze gunstig te stemmen, zoodat zij de planten en kruiden mogen laten gedijen. Daarin komt aan den dag een zorg voor de toekomst, welke de primitieve mensch nog niet kent, terwijl tevens hier de oorsprong is van een mythologie van den hemel, welke in het derde tijdvak tot ontwikkeling komt. Naast aardsche invloeden, treden toch ook die van den hemel (regen, zon, enz.) als daemonische, den plantengroei bevorderende krachten in het voorstellingsleven der menschen. Ten slotte doen deze oogst-

feesten mede ontstaan bepaalde geheime genootschappen van ingewijden in den eeredienst, welke in de derde periode tot grooten bloei komen.

Als tweede karakteristikum van het totemistische tijdperk noemden we reeds de organisatie in een stam, die zich bij toename van het getal leden, in twee onderdeelen splitst. Het belangrijkst maatschappelijk effect van deze stamverdeeling is de exogamie, het huwen buiten den stam. De roofecht, betoogt WUNDT uitvoerig, is de oorsprong der exogamie. Met de primitieve organisatie der menschen komt tevens noodzakelijk een toenemende, blijvende invloed van leidende persoonlijkheden (despotiën), alsmede de strijd der stammen om het bezit van den grond en het jachtgebied. Naast het eerst alleen gemeenschappelijk bezit komt ook het privaat bezit. Verder ontwikkelen zich een primitieve handel en onderling verkeer der stammen. De werktuigen, de kleeding, de sieraden en de wapenen worden beter. De akkerbouw komt op, alsook de kweeking van kudden van aan den mensch dienstbaar gemaakt vee. Het dier, dat in den beginne als iets heiligs werd beschouwd [1]), wordt tegen het einde van het tijdperk tot arbeidsdier in dienst van den mensch.

Karakteristiek voor de totemistische periode is ook, dat de beschaving niet meer overal een gelijkvormig beeld vertoont, dat er verscheidenheid naast de eenheid

---

1) De natuurmenschen hebben nog niet een duidelijk besef van verheven zijn boven de dieren en de planten hunner omgeving. „Nach gemeiner Auffassung des modernen Kulturmenschen steht der Mensch himmelhoch über dem Tier und überragt es in jeder Hinsicht. Allein mit richtigerem Blick erkannte der Primitive in der Tierwelt überall nützliche Eigenschaften, die dem Menschen fehlen und die wir uns auch heute noch mühsam, durch künstliche Erfindungen, anzueignen suchen, während sie dem Tiere angeboren sind. Hier liegt die Wurzel der Tierverehrung, der für uns so merkwürdigen Auffassung der Tiere als höherer Wesen, Spender der Kulturgüter, Ahnherren der Menschheit, erklärlich bei Menschen, die sich selbst noch nicht allzu hoch über ein tierisches Dasein emporhoben." — HOERNES „Die Anfänge menschlicher Kultur" in ULLSTEIN's Weltgeschichte Dl. I p. 92.

opkomt: bij elk menschenras is een ander deel der kultuur meer ontwikkeld. Zoo vinden we bij de Australiërs naast een zeer samengestelde organisatie van den stam nog geen spoor van akkerbouw en veeteelt. De akkerbouw is daartegen meer ontwikkeld bij de Maleiers en Polynesiërs, terwijl de Afrikaansche stammen de teelt van het rund en het schaap kennen en het rund benutten ter winning van melk.

Wat de kunst in het totemististische tijdperk aangaat, bestaat er allereerst een buitengemeene ontwikkeling der tatouëering. Verder gaat men ook het vaatwerk versieren (ceramiek). De woningbouw is nog zeer primitief (kegel- en rondbouw, paalwoningen). Bij den dans worden maskers gedragen en de muziekbegeleiding ontwikkelt zich (fluiten, trommels, ratels), maar tot harmonische muziek komt het nog niet: het blijft een eentonige herhaling tot in den treure! Zeer eentonig is ook het gezang bij den arbeid en bij de ceremonieën. Nieuw is de vertelling, het mythesprookje: een verhaal in proza, dat mondeling vele generaties door wordt overgeleverd. Voor de levenden is het verhaal geen sprookje, want men geloofde er aan als aan een werkelijke geschiedenis. Eerst wordt alleen een handeling verteld zonder dat het verhaal een afgesloten geheel vormt en zonder dat er een bedoeling erkenbaar is. Later treedt de sprookjesheld op, om wien de verhalen tot een geheel worden gegroepeerd. De sprookjesheld is nog geen echte held, iemand die zich door eenige eigenschap (kracht, slimheid) onderscheidt, maar een knaap, die wonderlijke avonturen beleeft en over wonderbaarlijke tooverkrachten beschikt, welke hem van buiten af, door een oude vrouw of toovenaar, zijn toebedeeld. Eerst tegen het einde van het tijdperk wordt, in het geluks- of avontuursprookje, de tooverheld meer en meer een persoonlijkheid, een held in den waren zin van het woord.

Met de erkenning van het heldenbegrip begint een nieuwe periode in de ontwikkeling der menschheid:

„het tijdperk van de helden en goden.” Geestelijk wordt dit gekenmerkt door het ontstaan der helden en goden, door de opkomst van den godsdienst, maatschappelijk door de wording van den staat en van de rechtsorde. Het begrip van den held ontstaat, wanneer men zich bewust wordt van de groote beteekenis van den enkelen mensch, van het onderscheid der eenlingen in karakter en begaafdheid. Alle groote daden worden nu gezien als het werk van groote mannen. De held is de uitnemende mensch, geidealiseerd. In de heldensagen vertoont hij zich aan ons als een strever uit eigen krachten. Zeker, tooverij en tooververmogen worden in de sagen niet gemist en de hulp van bovenaardsche magische machten aan den held wordt niet ontkend. Maar toch overwint de held de bezwaren, welke zich voor hem opdoen, voornamelijk door eigen kracht. Wat hij doet, is menschelijk werk, is iets wat een gewoon mensch, maar begaafd met ongewone krachten zou vermogen. De held is een „Uebermensch”, een „Uebermächtiger”, een „Ueberkräftiger”. Maar al zijn zijne daden bovenmenschelijk, zij liggen toch in de lijn der menschelijke handelingen. En ook de sagen zijn geen verhalen uit het sprookjesland, maar worden meer en meer met historische herinneringen verbonden en naderen tevens het historisch mogelijke.

Uit de verbinding van de helden-idee met het daemonen-begrip van het totemistische tijdperk is, volgens WUNDT, de goden-gedachte ontstaan. Ook de Goden zijn ten deele helden [1]), geidealiseerde menschen, maar toch bestaat er een qualitatief onderscheid tus-

---

1) Hierop heeft CARLYLE indertijd reeds gewezen in zijn bekende lezingen over „Heldenvereering”: „Ik beschouw Heldenvereering als het groote, beheerschende element in dat vroegere gedachtestelsel. We zouden kunnen zeggen, dat wat ik het verwarde bosch van Heidendom noem, voortsproot uit verscheiden wortels, iedere bewondering of aanbidding van een ster of natuurlijk voorwerp, was een wortel of een vezel van een wortel, maar Heldenvereering is de diepste wortel van alle, de hoofdwortel, waaruit voor een groot deel al de andere werden gevoed en tot wasdom kwamen.”

schen den God en den held. Want de God heeft eigenschappen, welke held en mensch missen. Hij vermag uit eigen kracht magische dingen te volbrengen, willekeurig in te grijpen in het natuurgebeuren en in het menschenleven. Magische, daemonische krachten zijn hem dus eigen. Maar toch is de God ook niet weer een daemoon. Want den daemoon ontbreekt nog de persoonlijkheid, hij is een door menschelijke affekten veranderlijk wezen. De God daarentegen is een macht buiten den mensch, een persoonlijkheid met een bepaald karakter en een eigen wil. Hij leeft in een andere wereld dan de menschen, leidt een volkomen, van aardsche kwalen en gebreken vrij bestaan, kent ziekte noch dood. Niettemin zijn de Goden idealen door den menschelijken geest in de werkelijkheid geprojecteerd, dit is een waarheid, welke reeds FEUERBACH heeft geuit [1]) en waarmee WUNDT instemt: „Helden und Götter sind die Ideale, die nach dem Bilde des Menschen geschaffen sind." Vandaar dan ook, dat elk volk zijn eigen helden en zijn eigen Goden heeft: „Die Götter sind persönliche Wesen, in deren Charakter sich die Eigenart des Volkes spiegelt, das sie geschaffen hat".

Eigenaardig is het, dat, hoewel de Goden in dit tijdperk de daemonen verdringen, deze toch nooit geheel verdwijnen uit de wereldbeschouwing der menschen. Niet alleen leven zij voort in het volksgeloof, maar ook het begrip van een onpersoonlijk, blind Noodlot, dat boven Goden, helden en menschen staat, is nog een denkbeeld verwant aan daemonische voorstellingen. Verder ontwikkelt zich het godsbegrip eerst langzamerhand en overheerscht het daemonische in de goden nog langen tijd het heroïsche. En ten slotte blijven er immer onder en naast de Goden staande, daemonische wezens, welke hen dienen of weerstreven. „Die Entstehung der Götter hat nirgends die Dämonen völlig vertilgen können."

1) FEUERBACH. „Das Wesen der Religion."

In de sagen spelen helden, niet goden de hoofdrol. Eigenlijke godensagen zijn er niet buiten de kosmogonieën, welke het worden van den kosmos uit den chaos beschrijven. In nauw verband met deze verhalen aangaande de wereldvorming staan de, in dit tijdperk opkomende, denkbeelden aangaande een hiernamaals. Een algemeen wereldbeeld is dan ook, naar WUNDT opmerkt, een noodzakelijke voorwaarde voor de ontwikkeling van voorstellingen van het zijn na den dood. De oorzakelijke motieven worden daarentegen gevonden in de zielevoorstellingen. „Wie es eines die Grenzen des irdischen Daseins überschreitenden Weltbildes bedarf, um die Vorstellungen eines Jenseits zu gestalten, so entstammt dieses selbst dem Bedürfnis, die Seele nach dem Tode fortbestehend zu denken."

De voorstellingen over het hiernamaals waren in den beginne weinig opwekkend. We kennen allen de bekende regelen:

„Liever als arm daglooner eens anders akker bebouwen,
Dienend een schamelen man, wien weinig vermogen ten deel viel,
Liever dan Koning te wezen van al de verzwondene dooden" [1]).

De vrees voor den dood zet zich om in een spookachtig doodenrijk, koud als het lijk en donker als de wereld is voor het oog van den doode. Later wordt evenwel de voorstelling lichter en minder van angst vervuld. Door verzoening der Goden door middel van gebeden en magische handelingen wordt het mogelijk geacht zich te redden uit die naargeestige onderwereld. Er komt hoop op een beter leven na dit leven en daarmee in het sombere rijk der dooden lichtere plekken, welke voor de vromen zijn bestemd. Daarbij wordt gemeend, dat het gezamelijk gebed krachtiger zou werken, wat de opkomst van „Kultgenossenschaften," van geheime vereenigingen voor den eeredienst, bevordert. De samenstemming en geheimzinnigheid verhoogen voor de menschen de

1) HOMEROS' Odyssee, zang XI vers 489-491, vert. van VOSMAER.

macht der magische kunsten. De mysteriën zijn vervuld van de gedachten aan het hiernamaals en wekken gedurende de ekstase voorgevoelens van latere gelukzaligheid, van een loon, dat den vrome in de toekomst wacht. Zoo ontwikkelt zich uit de duistere onderwereld de lichte hemel.

Het ontstaan der goden verwekt ook den godsdienst. In den beginne is deze weliswaar nog vol van de magische kunsten, van het verlangen door middel van toovermiddelen den God te stellen in den dienst der menschen. Maar, wijl toch de goden gemeend worden alle gebeuren in de natuur en in het menschelijk leven te besturen, bepaalt zich hun dienst niet meer, gelijk de primitieve tooverhandelingen en daemonenbezweringen, tot bepaalde aanleidingen, maar hij neemt het gansche leven in beslag. Ook de leer en de dienst der goden komen voort uit gevoelens en affekten, welke tot handelingen leiden, waarbij en waardoor de affekten worden versterkt. In en door den eeredienst ontwikkelt zich het godsdienstig denken, de voorstellingen aangaande de goden : „Der Mensch fühlt sich in dem Kultus eins mit dem Gegenstand des Kultus."

Onder den invloed van de nieuwe wereldbeschouwing veranderen ook de groote feesten van den eeredienst. De oogstfeesten, welke verband houden met het groeien, afsterven en weeropbloeien der planten, krijgen een geestelijken inhoud : het leven in de natuur wordt vergeleken met het menschenleven. „Der Winter und die erstarrte Natur gleichen dem Tode ; und wie die tote Natur im Frühling wieder zum Leben erwacht, so wird auch die Seele zu einem künftigen lichten und freudenvollen Dasein wieder erweckt werden."

Uit de doodenfeesten ontstaat de eeredienst der goden. Men tracht hen voor zich en zijn plannen te winnen evenals eertijds de daemonen. Het primitieve gebed is dan ook niet veel anders als een bezwering. Maar in den loop der ontwikkeling worden de wenschen en gebeden vergeestelijkt, uit het innerlijk leven voortkomend.

Uit het vraaggebed ontstaat het dankgebed, de lofprijzing en ten slotte de boetpsalm, waarin niet meer stoffelijke dingen, maar genade en vergiffenis voor zonde en schuld den goden wordt afgesmeekt.

Evenals het gebed bedoelt ook de tweede voorname handeling uit den eeredienst, het offer, een magischen invloed uit te oefenen op de Goden, hen te winnen voor bepaalde doeleinden. En dit karakter van het offer, hoezeer dit ook in den loop der tijden van vorm moge wisselen, gaat nooit geheel verloren. Uit het offer zijn ook de ceremonieën ter heiliging voortgekomen. Wanneer de wensch naar innerlijke verbetering en innerlijke verhooging in het offer op den voorgrond treedt, wordt dit een middel tot zedelijke verheffing. Toch zijn ook deze plechtige handelingen zelfs de doop en het avondmaal niet vrij van de magie. Immers ook bij den doop wordt het water een magische kracht toegekend, waardoor de mensch van zonden gereinigd en tegen komende verleiding gesterkt wordt.

Als tweede kenmerk van „het tijdperk der helden en goden" noemden we: de wording van den staat en van de rechtsorde. Volksverhuizingen en vermengingen, verovering van landen door vreemdelingen zouden ook hier weer de groote factoren bij het ontstaan van den staat zijn [1]). De staatkundige organisatie wordt gekenmerkt door drie dingen: 1° de vorming van het patriarchale gezin, 2° door de scheiding in standen en beroepen, 3° door de opkomst van de steden. Het patriarchale gezin, hetwelk zich uit den totemistischen stam kristalliseert, omvat drie geslachten; de grootvader is het hoofd van de familie. De scheiding in standen komt voort uit de verovering van het land door vreemdelingen. Een gansche

---

1.) Ook hier wordt weer aan de volksverhuizing te groote beteekenis toegekend: niet alle staten zijn ontstaan ten gevolge van het bezetten van bewoond gebied en onderwerping der oorspronkelijke bewoners. Wel juist is, dat vaak dwang, geweld, onderwerping een volksorganisatie tot een staat deden worden. C. f. EISLER (van SUCHTELEN) Sociologie" p. 233, 239, 241, HELMOLT „Wereldgeschiedenis" Dl. I p. 53.

stam wordt aldus de bezitters; het eerste bezit is dus gemeenschappelijk van karakter. Later wordt het land onder de heerschers verdeeld, vnl. ten gevolge van den individualiseerenden invloed van de ploegkultuur, „de" nieuwe vondst van dezen tijd (een zeker wel wat eenzijdige theorie aangaande het ontstaan van het privaat bezit) [1]). Onderlinge wedijver tusschen de bezitters leidt dan tot ongelijkheid van bezit, met daaraan verbonden onderscheid in stand en staatkundige macht. We krijgen een staat met een heerschende klasse van grondbezitters, een onderworpen klasse van slaven en een middenstand van handwerkslieden en kunstenaars. De scheiding in beroepen komt op [2]). Ieder kiest zich een beroep naar aanleg. Ook hierin komt de individualiseerende tendens tot uiting. Het ontstaan van de steden, ten slotte, hangt eveneens samen met de veroveringen van het land door een binnendringenden volksstam: Een burcht wordt gebouwd, als steun voor de militaire macht. Daaraan verbindt zich een tempel voor den nationalen god. In de nabijheid worden de volksvergadering en de markt gehouden en vormt er zich dientengevolge een plaats van samenwoning van meerderen. Ook de scheiding in beroepen werkt mee tot de vorming van steden.

Met den godsdienst en den staat komt ook de rechtsorde: De religie legt den geloovige bepaalde geboden op; de staat grijpt dwingend in in het sociale leven van den eenling. De bron van alle normen zijn evenwel ten slotte de zeden der menschen, het maatschappelijke leven zelf. De rechtsorde begint met het onderling verkeer der eenlingen, dan wordt het familieleven geregeld en ten slotte de staatkundige inrichting door wetten bepaald.

Tot grooten bloei kwam in het „tijdperk der helden en goden" ook de kunst. Men zou deze periode, zegt

1) C. f. EISLER p. 136/140.

2) Andere schrijvers laten deze differentiatie reeds vroeger beginnen. C. f. EISLER l. c. p. 207, HELMOLT „Wereldgeschiedenis" Dl. 1 p. 30.

WUNDT, ook die van de kunst kunnen noemen, waarnaast dan het totemistische tijdvak „das Zeitalter der Bedürfnisbefriedigung” en de laatste, nog te behandelen tijd „das der Wissenschaft” mag worden gedoopt. In het „Heldenzeitalter” ontstaat de kunst, eerst als dienares van den godsdienst, maar later als een zelfstandige levenssfeer. De bouwkunst komt op, de plastische afbeelding van de menschelijke gestalte wordt beproefd, het epos, de hymnus, het drama, de muziek worden geboren.

Het minst bevredigend is wat WUNDT zegt over de laatste periode, waarin hij de evolutie der menschheid verdeelt. Hij ziet deze als „een ontwikkeling tot de humaniteit”, een denkbeeld, dat aan HERDER doet denken. Het begrip humaniteit vereenigt in zich dat van menschheid en dat van menschelijkheid. Daarbij moet het eerste aanwezig zijn om het tweede mogelijk te doen worden: „Die Menschheit musz der Menschlichkeit die Wege bereiten.” De idee der menschheid is ontstaan tengevolge van de vorming van wereldrijken, gelijk de Oude geschiedenis die kent, rijken, welke de gansche toenmaals bekende, beschaafde wereld omvatten. Samenzijn in één maatschappelijk bestaan leidt tot een gevoel van samenhoorigheid en maakt een „wereldbeschaving” mogelijk. Mede werkt ook de ontdekking van het „schrift” en het opkomen van wereldtalen (b. v. het Grieksch). Voor de „Weltkultur” is kenmerkend een zekere onverschilligheid tegenover den staat en een hooge waardeering van de persoonlijkheid, met een streven deze tot volle ontwikkeling te brengen. Dus: kosmopolitisme en individualisme. Dit tijdvak laat WUNDT loopen van den ondergang der wereldrijken, met name van Rome, tot de Renaissance. Uit de „Wereldbeschaving” zijn dan verder de „wereldgodsdiensten” voortgekomen. De nationale Goden treden op den achtergrond voor die Goden, welke de algemeen-menschelijke behoeften kunnen bevredigen. De wereldgodsdiensten zijn verlossingsgodsdiensten. De vrees voor

den dood wordt overwonnen door een diepgevoeld verlangen naar verlossing, naar een betere wereld dan die, waarin de menschen leven, welke hun geen bevrediging meer kan schenken.

Deze nieuwe godsdiensten leiden over van den persoonlijken tot den boven-persoonlijken God, zonder dat evenwel het begrip van den persoonlijken God geheel verloren gaat: „das religiöse Gemüt bedarf des persönlichen Gottes, der ihm die ins Unpersönliche erhobene, unnahbar gewordene Gottheit vertreten musz." Dit is een van de kenmerken van den wereldgodsdienst. Een andere is haar „geschiedkundig" karakter, de mogelijkheid in haar om vreemde, nieuwe elementen voortdurend in zich op te nemen en in zich te verwerken. „Geschichtlich ist sie nicht nur insofern, als sie geschichtlich geworden, sondern als sie zugleich unausgesetzt dem Flusse geschichtlicher Entwicklung unterworfen ist." „Von der Weltkultur und den Weltreligionen ist endlich ein dritter wichtiger Bestandteil eines humanen Gesammtbewusztseins: die Weltgeschichte. Verstehen wir unter einer solchen nicht ein Nebeneinander beziehungslos ablaufender politischer oder kultureller Entwicklungen, sondern das geschichtliche Bewusztsein der Menschheit selbst, in welchem sich die Vorstellung dieser als einer Einheit mit der andern eines gesetzmäszigen Werdens dieser Einheit verbindet, so ist die Weltgeschichte in diesem eigentlich allein richtigen Sinne des Wortes der letzte aller dieser Faktoren der Humanitätsidee. Indem der zur Humanität heranreifende Mensch nach allen andern Richtungen das Bild der Menschheit in sich widerspiegelt, wird ihm schlieszlich die Weltgeschichte zu einer allmählichen Verwirklichung der Humanitätsidee selbst. Demnach bilden die Weltreiche, die Weltkultur, die Weltreligionen und die Weltgeschichte die vier Hauptstufen, in denen sich die Entwicklung zur Humanität vollzieht."

De „Völkerpsychologie" houdt zich bezig met de

geestelijke levensuitingen der massa, met name met de taal, de mythe, de zede. Deze dingen zijn, gelijk WUNDT zegt, „in den Hauptmomenten ihrer Entwicklung dem bewuszten Einflusse individueller Willensakte entzogen, so dasz sie als unmittelbare Erzeugnisse des gesammten Volksgeistes erscheinen, an denen der Wille einzelner immer nur unwesentliches ändern kann." [1]) Dat de „Völkerpsychologie" evenwel ook naar meer streeft, dat zij mee wil werken aan de verklaring der psychologische ontwikkeling der menschheid, bewijst het bovenstaande. En niet minder, dat zij dit vruchtdragend alleen voor de eerste perioden der sociaal-psychologische evolutie kan. In de periode der natuurvolken zijn de individuen nog vrij wel gelijk, gaat de eenling geheel op in de massa. Toen „had de dappere, sterke gedachte van het vrije, begaafde individu haar zegetocht nog niet aangevangen" en „regeerde nog de domme slaafsche massa, neergezonken in ellende en vrees, in onvermogen en onverstand" [2]). Maar met den voortgang der tijden wordt het anders, treedt de eenling steeds meer op den voorgrond en wordt zijn werk van steeds grootere beteekenis voor de geestelijke ontwikkeling. Het scheppen wordt het werk van den eenling, het vastleggen en verder dragen van het gewonnene dat der massa [3]). De „Völkerpsychologie" wordt daardoor als verklaringsmiddel van het sociaal-psychisch leven van te minder belang, naarmate de kultuur omhoog gaat. Dit is, geloof ik, ook de reden er van, dat WUNDT's laatste hoofdstuk wat mager en onbeteekenend is geworden. Het kan den schrijver dientengevolge niet als fout worden aangerekend. Hiermee wil ik evenwel niet zeggen, dat alles, wat WUNDT verder zegt, mijn instemming heeft. Ik heb b. v. reeds gewezen op zijn overschatting van de

---

1) WUNDT „Probleme der Völkerpsychologie" p. 31.

2) Mr. S. R. STEINMETZ „Kritiek op de proletarische moraal van Mevr. ROLAND HOLST."

3) Zie mijn „Individu en Massa" in de XXste Eeuw, Nov. 1907.

beteekenis der volksverhuizingen [1]), op de onmogelijkheid van het ontkennen van een psychischen groei, wil men niet allerlei verschijnselen en gebeuren in den ontwikkelingsgang gewoonweg uit de lucht laten vallen. En dit doet WUNDT herhaaldelijk! Toch is zijn werk een daad van beteekenis, niet alleen voor de psychologie, maar ook voor de geschiedenis-wetenschap en voor de historie in het algemeen.

Verdienstelijk is allereerst zijn strijd tegen een onwetenschappelijke, verkapte teleologie. „Grosze soziale Umwälzungen entstehen nicht aus Vorschriften Einzelner, sondern sie entwickeln sich von selbst durch eine den Kulturbedingungen immanente Notwendigkeit, und ihre Wirkungen werden niemals vorausgesehen, sondern in ihrer ganzen Tragweite erst erkannt, nachdem sie eingetreten sind," zegt WUNDT naar aanleiding van den overgang van den primitieven horden-toestand in de totemistische organisatie in stammen. Daar is in de geschiedenis vaak genoeg een onbewust groeien: „Ahnungslos bereitet jeweils die frühere eine künftige Zeit vor," een uiting, die onwillekeurig aan HEGEL doet denken. Een woord van pas voor de pessimisten uit onze dagen is ook dit: De ontwikkeling tot de humaniteit „darf aber nicht etwa als eine stetig fortschreitende angesehen werden. Schon der Umstand, dasz die Humanitätsidee, so grosze Ausdehnung sie gewinnen mag, jederzeit eine räumlich und kulturell beschränkte bleibt, macht bei den Wechselwirkungen, in die Völker ganz verschiedener Kulturstufen miteinander treten, Schwankungen möglich, die für lange Zeiten eine Verdunkelung der humanen Entwicklung mit sich führen können. Dasz solche Schwankungen in der Vergangenheit mehrfach stattgefunden haben, ist gewisz, und dasz sie in der

1) Ook LINDNER ontkent de groote beteekenis der volksvermengingen en verklaart, dat deze meening „historisch schwer zu erhälten ist.' „Die Erfahrung lehrt, dasz schnelle Vermischung von Völkern (wat toch wel bij volksverhuizingen plaats vindt) zur Verwirrung führt." Zie zijn „Geschichtsphilosophie" p. 74.

Zukunft ausgeschlossen seien, kaum wahrscheinlich." Belangwekkend zijn ook Wundt's verklaringen van de primitieve ontdekkingen, b.v. die van de pijl en boog, van het vuur, van den ploeg, op welke hier niet kan worden ingegaan, alsmede zijn uiteenzettingen, hoe vele onzer denkbeelden en gevoelens wortelen in het geestesleven van wie verre in den gang der geschiedenis ons voorafgingen. We mogen hem dankbaar zijn voor wat hij in zijn „Völkerpsychologie" ons gaf.

EEN SCHIJNBETOOG TEGEN BOLLAND's LEER VAN ZUIVERE REDE.

(K. J. Pen: *Over het onderscheid tusschen de wetenschap van* Hegel *en de wijsheid van* Bolland.)

DOOR

ESTER VAS NUNES.

(*Slot*).

Hegel: „...er giebt... erst die Krätze, um es kratzen zu können." 14 : 512.

Vermelding van beschrijvingen der denkwijze in Groote Logica en in Collegium Logicum ware ter kénschetsing hunner methode voldoende geweest. Waar zij haar ontvouwen als menschelijke verwerkelijking van het benaderbare, niet bereikbare, ideaal: zuiver denken — als *streven* dus, behoefden geslaagde pogingen in de eerste [1]), behoorden daartegenover tekortkomingen in het laatste, niet vermeld, vooral niet, wijl Prof. Bolland op dit karakter der methode doorloopend wijst, met even hoogen moed als waarheidszin den leerling voor dogmatiseering van zijn

1) Juister: wat als zoodanig werd voorgehouden. Zinnen als: „Het aanzijn... heft als eindig zijn *zich* op." „Het aanzijn en zijne bemiddeling, het worden... heeft *zich* opgeheven." „...het in-zich-

woord waarschuwt, opzettelijk hem de oogen opent voor onhoudbaarheden ook in zijne meest gelouterde gedachten. „Ik maak den leerling wegwijs zoo, dat hij *mijn* fouten ziet; *maar wel leer ik hem onderscheid zien tusschen de eeuwige geldigheid van mijn woord en de gebrekkigheid der afzonderlijke persoonlijkheid.* Volmaaktheid van begrip hebben we wederkeerig niet te verlangen: ik heb het niet volmaakt te zeggen, U, het niet volmaakt te begrijpen." (23 Oct. 1914). „Het is te doen om *het beginsel.* Niet vlekkeloos? Maar dat is niets. De vraag is, of we licht ontvangen." (18 Dec. 1914) „Niets houdt stand. Over onze woorden zeggen we met onze woorden slechts onhoudbaarheden." (28 Jan. 1915; vgl. De Boeken der Spreuken 1 : 95, 96, 97, 98, 100, 106, 121, 153, 155, 156, 177, 183). De door den heer PEN vermelde misgrepen in de leer van zuivere rede zouden dus zonder miskenning van haren Hegelischen geest allen kunnen toegegeven worden — indien het misgrepen waren.

Juist is de opmerking, dat in het Collegium Logicum de overgangen over het algemeen kort zijn. Maar zijn zij welbeschouwd in HEGEL's Logica veel uitvoeriger? Want noch de aanmerkingen noch de toevoegsels behooren er toe; gevormd wordt de overgang in de korte paragraaf, die som óók nog vulsel bevat. Hoe zorgvuldig ook voorbereid, de overgang zelf, het ómslaan der denkbaarheid, geschiedt uiteraard plotseling. En nu moge de heer PEN, metende met twee maten, nu eens tegenover HEGEL's uitweidingen in aanmerkingen en toevoegsels BOLLAND's kortere overgangen ontaarding noemen van uiteenzetting in beschrijving (71) — wat is

---

zijn... bepaalt *zich* verder." „Het eindige wordt niet door het oneindige, als door een daar*buiten* voorhandene macht opgeheven, maar het is zijne oneindigheid, *zichzelf* op te heffen" — zijn slechts *verzekeringen*, niet de — door HEGEL daarvoor of daarna gegeven — *bewijzen* dier zelfopheffing; de geheele reeks „voorbeelden" (41—47) tot staving van den „geest der wetenschap van HEGEL" is eene vertooning pour la galerie.

beschrijving, zoo niet uiteenzetting; wat uiteenzetting, zoo niet beschrijving? — dan weer, omgekeerd, BÓLLAND's uitweidingen tegenover HÉGEL's korte overgangen in de paragrafen praten noemen over en om het begrip heen (26) — te erkennen is, dat het Prof. BOLLAND reeds in dit eerste collegium logicum doorloopend is gelukt, de nimmer vast te stellen grens te benaderen tusschen duistere gedrongenheid en overtollige uitweiding.

Overigens kenmerken de tweede helft der kritiek van den heer PEN uiteraard dezelfde hoedanigheden als de eerste. Vaststelling van onderscheid tusschen de beide denkers berust ook hier om te beginnen op onvoldoende kennis van het gecritiseerde.

> „Wie zich wezenlijkheid voorstellen als een eenvoudig en op zichzelf bestaande wezenlijkheid, denken aan *dingen*, en aan die dingen daar tegenover zich denken ze dan van zelf ook '*stof*'. Dat is inzoover net zoo waar, als dat men soms vragen zal, wat 'dingen op zichzelf' wel eigenlijk zijn. En wie dan doordenkt, zegt allicht tot zichzelf: stof zonder meer doet nog niet aan en maakt op mij dus geen indruk; dat doet zij eerst, inzoover ze heeten kan *kráchtige* wezenlijkheid, — — waarbij men aan de wezenlijke kracht de zakelijkheid en de wezenlijke 'stof' meteen wel weer buiten beschouwing kan laten. Want 'zakelijk stoffelijk' was het wezen in z'n werkeloosheid en werkeloos is het niet; het verkeert in de zelfbestendiging der zelfverkeering. En daarmee openbaart de wezenlijkheid zich als *kracht*. De wezenlijke kracht is de kracht van het zich *uitende* wezen, van het niet bevroren op zichzelf verblijvende maar zich in en van zichzelf onderscheidende en zoo dan krachtig uitkomende wezen; de kracht *uit* zich." (C.L. 553-4).

„Soms" — zegt nu de criticus — „is de dialektiek bijna spoorloos verdwenen in de beschrijvingen en opsommingen, die we veelvuldig (?) in het C. L. aantreffen". (103)

„Deze gemoedelijke beschrijvingen hebben met het begrip en zijne dialektiek niets meer te maken." (104)

Of rechtvaardiging onzer begrippen met hunne dialektiek niets te maken heeft, dan wel juist daarin wortelt, worde hier niet besproken. Hier zij slechts opgemerkt, dat wat de heer PEN als geval van dialektiek aanhaalde, niet *bedoeld* is als dialektiek. Niet een dialektisch maar een *polemisch* gedeelte, tegen LASSWITZ en — HEGEL, is deze 'gemoedelijke beschrijving', welke tegenover hunne eenzijdige aanvallen onderscheidenlijk op de begrippen *ding* en *kracht* (zie C. L. 552—3) 'Hegelisch' de onontbeerlijkheid dezer denkvormen beklemtoont. De *dialektiek* der genoemde begrippen zoeke de heer PEN op blz. 534—6, 538—9, en 576—7 van het C. L. en — op blz. 127, 128 en 136—9 van *Zuivere Rede*, deze schitterende bladzijden in het hoofdwerk, dat hij bovenal *hier* had behooren te raadplegen, wijl de wezenskategorieën, die hij besprak „*in het bijzonder met het oog op de methode*" (72), door Prof. BOLLAND zelf aan het slot van zijn in twintig gestenographeerde lessen gegeven Collegium Logicum „hier en daar te beknopt behandeld" (977) worden geoordeeld.

Prof. BOLLAND heeft evenals HEGEL de phaenomenologische inleiding tot de Logica uitgewerkt tot een afzonderlijk geheel: *Nadere Voorbereiding* [1]). Als ontvouwing der zelfontwikkeling van het waarnemende tot het redelijke bewustzijn besluit zij met het inzicht van het laatste in de *eenheid van sub- en objectiviteit — den gezichtshoek der Logica:*

> ...„ten leste (blijkt) het begrip in zijne werkelijkheid *het onbegrepene te vooronderstellen, om daarin tot zichzelf te komen......* in de woorden „geen subjectgeen object, geen object geen subject" (wordt) meer bepaaldelijk ook de wet van het bewustzijn uitgesproken. ...... het bewustzijn ...... (is) als bewuste redelijkheid

1) Het tweede hoofdstuk in *Zuivere Rede*. (blz. 34—82)

het besef eener *eenheid van tegendeelen in sub- en objectiviteit*, bewustzijn, dat *waarneembaarheid denkbaarheid* is en *de waarheid van het denken waarheid aan waarneembaarheden* heeft te heeten ...... het (verstand vindt) zich wel altoos *aan iets anders*, maar aan al dat andere (bestaat) het ware toch ook weder in *het zich begrijpende begrip* ...... de volmaakte bezinning lost het ware aan voorwerp en bewustzijn tot eene *veeleenigheid* op, waarin het tot rede gebrachte verstand beseft, *dat het eene zich uiteraard in allerlei richting te buiten gaat, om in al het andere bij zichzelf te blijven* ...... *de geest* ...... *ligt* ...... *aan zakelijke uitwendigheid met onzakelijke inwendigheid ten grondslag* ...... het 'absoluut idealistische' besef, dat het tot zichzelf komende ware uit zichzelf idee, dat het op zichzelf en voor zichzelf *sub- en objectief, ob- en subjectief in eenen is* ...... *door zelfonderscheiding van eigen inhoud* ...... *is doorloopende ontkenbaarheid van stelbaarheden* ...... *het blijvende, waartoe de rede het eindige voortdurend behoeft, om het meteen weer op te lossen en in eigen tegendeel te bewaren* ...... het denken (beseft) aan de verscheidenheid der bepaaldheden of eindigheden ...... het eene, dat in het andere zich herhaalt en tot zichzelf komt ...... de ware oneindigheid ...... het ware algemeene ...... dat zich zelf tot bijzonderheid maakt, om die weer te verkeeren in zichzelf ...... datgene, waarin hetzelfde iets anders en het andere hetzelfde blijkt ...... *Zoo is dan het begrip* ...... *het bijzondere te midden van andere algemeenheden, die allen bijzonderheden van* ...... *begrip zijn*... Zoo kan ...... het ik, zoo kan de persoonlijkheid in eene volledige rede-, natuur- en geestesleer eene bijzondere plaats toewijzen aan zichzelf, om daaraan niet alleen het min maar ook het méér dan persoonlijke te bedenken en tevens *in weerwil van eigene bijzonderheid het samenvattende algemeene in die denkbaarheden* te zijn ...... Ten slotte en welbegrepen is *het* (werkelijk) *redelijke het* (werkelijke ware of waar-

lijk) *werkelijke, en het* (waarlijk) *werkelijke het* (werkelijk ware of werkelijk) *redelijke* ...... Denken en zijn blijken *een* in het algemeene ware, dat zich aan zijne bijzonderheden in zichzelf onderscheidt ...... denken en zijn blijken *één bij wijze van zélfverkeering*, hetgeen beteekent, dat zij, hoewel zich van elkander onderscheidende, over en weer onafscheidelijk hebben te heeten ...... *het ware zijn en het ware denken zijn een en hetzelfde*, dat in zijne zelfverkeering *met het denken niet een en toch een* is, evenals het zich met *het zijn* laat *vereenzelvigen*, al is het dat het zich daarvan ook weder *onderscheidt*. Om de waarheid en het ware te zijn, moet *het zijn denken en het denken zijn.*

Zoo lossen denkleer en zijnsleer, 'logica en ontologie', zich tot eene *veeleenigheid* op, waarin *de redelijkheid van denkwijze en de bepaaldheden van het redelijk gedachte zijn een en hetzelfde redelijke blijken ;* zoo is de vraag, hoe men over de werkelijkheid moet denken, eene vraag van *zijnsleer en van denkleer in eenen* ...... in de zuivere redekunde ontvouwt het absolute of op zichzelf gerichte denken ...... *het schema, waarin alle ondervinding ontstaat en verloopt, de veeleenigheid van het algemeen menschelijke aan elk meenen en weten.* Het ...... doordenkt *te midden van de gegevens der zinnen een stelsel van zuivere of onzinlijke en met het besef van onontbeerlijkheid behepte ... bepaaldheden* naar derzelver tijdeloos en ruimteloos geldigen samenhang ...... in het stelsel van zuivere rede ...... beseft (het denken) *eene zich in alles wedervindende en gelijk blijvende, ob- en subjectief geldige* en daarmede *absolute* of drieëenige *redelijkheid in het algemeen* ...... (het) beseft in zijne verhelderde zelfkennis *aan alle realiteit de Idee*, dat is de ware idee of idee van het ware en meer dan eenzijdige, die *als eenheid van denken en dingen* niet afgezonderd aan de ommezijde van het uitspansel of ook *binnen eigen bewustzijn doch dan buiten de* ......

werkelijkheid verwijlt, maar zich *zoo weinig buiten de gedachtenwereld als buiten de wereld der voorwerpen* bevindt en veeleer *in alles het ware* is, de Idee, die niet bestaat en niet geschiedt en met dat al *alom en altoos geldt* ...... Metterdaad gaat in de redelijke denkwijze het begrip *zichzelf* na op zulk eene wijze, dat het zich uit de onbepaalde onmiddellijkheid des begins in eene reeks van stellingen, tegenstellingen en vereenigingen geleidelijk voortbepaalt tot het beginsel, dat als stelselmatige verscheidenheid, als eene onlichamelijke en onzienlijke veeleenigheid *bij alle tijdelijk en plaatselijk bepaalde gesteldheid tijdeloos en ruimteloos blijkt te gelden* ... *In zichzelf* vindt het (persoonlijke denken) wat *aan al het andere de waarheid en het ware, het kenteeken, de wet en de wijze van werkzaamheid, de vorm, de inhoud en het doel van het ware*, heeft te heeten; het vindt zich als het verenkelde, dat tot eene veelheid van algemeenheden, in eene verscheidenheid van bijzonderheden uiteengaat, om *in het andere van zichzelf, in eigen tegendeel*, aldoor *bij zichzelf* te blijven en *in alle verbijzondering het allesbeheerschende algemeene, in zijne algemeenheid bijzonderheid van het zuiverlijk verenkelde* te zijn. Het ware blijkt zoo *oneindige onzakelijkheid* en *onzakelijke oneindigheid*, het ééne, dat voor niets staat en de verkeering zelve is, dat alles stelt en alles terugneemt, dat alles scheidt en ook vereenigt, dat zoo doende *niets en alles* is, dewijl het zich eeuwig van zichzelf onderscheidt, om *in het verenkelde of andere van zichzelf bij zichzelf* te zijn. Het is *de absolute negativiteit eener zelfverkeering en zelfbemiddeling, waarbij het Eene zich te buiten en in iets anders overgaat, om zich tot eenheden te ontvouwen en te beperken en meteen de oplossing en terugneming van zoodanige zelfverlating, zelfverzaking, zelfontplooiing en zelfbegrenzing te zijn.* Verkeering van stelligheid, *volstrekte verkeering en verkeering van verkeerdheid, wezenlijke eenheid van het tegen-*

over elkander gestelde of ongescheiden onderscheiden zijn van tegendeelen is de waarheid en het ware als de zich verkeerende en bestendigende inhoud en vorm en werkzame werkelijkheid van *het eene in eeuwige veelheid,* van *het vele in eeuwige eenheid.* In zelfbevatting en zelfbeseffing der Idee komt deze absolute negativiteit tot vrede met zichzelve, wanneer de zelfverbijzondering des begrips zich in verhelderd bewust zijn door alle gestelde en weder opgehevene bepaaldheid henen blijkt te sluiten tot eenen kringloop of wederkeer van het beginsel in de eeuwige onzakelijkheid van het begin; de rede heeft zich dan aan eigen woord voor goed begrepen en het begrip is eraan tot rede gekomen, om zich ...... voortaan *door eigen bemiddeling in al het andere weder te vinden.* De Rede heeft zich nu leeren kennen als het onzicht- en ontast- of ongrijpbare, dat in doorzichtige en begrijpelijke onzakelijkheid *het onverbreekbare en niet te ontloopen krystallijnen net* uitmaakt, *waarin* met of zonder bewust zijn *alle dingen, wezens en gebeurtenissen bevangen blijven,* dewijl het niets meer of minder dan *het eigenlijke wezen van alle wezenlijkheid, de ziel en de geest van alle mogelijke werkelijkheid is.* In dien zin is het, dat in de zuivere woord- en begrips- of redeleer, in de opgeklaarde zelfkennis van de rede *aan de verbijzonderingen van het zuivere denken de normen aller bepaalbaarheid* als eene zich ordenende veeleenigheid ...... te voorschijn treden, — dat *in geleidelijke zelfbepaling des begrips als 'dialektische kategorieënleer'* zich de schimmen verlevendigen en verinnerlijken, die in volslagene bloedeloosheid *de geheele werkelijkheid beheerschen.* Lijveloos en toch ontwaard, tijdeloos en toch beleefd, verbijzondert en veralgemeent zich in eene onhoorbare en toch aan het woord vernomene symphonie van begrippen het schimmenrijk der zuivere rede als *de met zich zelve*

niet alleen in strijd maar ook verzoend blijkende veeleenige idee der werkelijkheid". [1])

De heer PEN echter, blijkbaar onbekend met deze Nederlandsche Phänomenologie, het tweede hoofdstuk van BOLLAND's hoofdwerk, dat hij onder zijne bronnen vermeldde, durft verzekeren : „Aan HÉGEL's Logica gaat de Phaenomenologie als hare inleiding vooraf. Het Leidsche Collegium Logicum vooronderstelt gééne Phänomenologie, steunt *niet* op eene doorloopende alzijdige zelfkritiek des geestes gelijk het Berlijnsche Collegium Logicum. De inleiding (vervangt) immers verbeterend de Phaenomenologie. Dit „zegt maar gerust" (C.L. 210) dat het objectieve en 't subjectieve (zijn) in eenheid wil hebben ...... moet op onbegrepen wijze ons door middel van eene *verzekering* van BOLLAND die eenheid leveren, waarvoor HEGEL de Phaenomenologie noodig achtte te geven." (Vgl. 9 v.v. 17, 72, 80).

Ook BOLLAND achtte dit noodig, naar wij zagen. En ook Hegel veroorloofde zich soms, zijne collegianten aan te moedigen, vertrouwen te stellen in de rede. (Enc. LXXIV) De heer PEN insinueert niet ook hem, daardoor eene geleding der philosophie te willen vervangen ; HÉGEL's arbeid kent hij althans bij name volledig.

Maar — een leergang over de Logica kan nu eenmaal niet tevens een over de Phaenomenologie zijn. Toch vordert de eerste eene inleiding. Daarom behandelen de eerste vier colleges van het Coll. Log. de verhouding van het Hegelische tot het Kantische denken. Hunne „kritische beschouwing" (72) door den heer PEN bepaalt zich tot eene verkeerd geaccentueerde opsomming van de behandelde onderwerpen. Want hóófdzaak is de bespreking — *niet* van het ding-op-zich-zelf, door het Coll. Log. slechts een buitenkant aan het kriticisme van KANT geoordeeld (C.L. 58) — maar die van de transcendentale deductie der kategorieën, het *middelpunt* van KANT's Kritiek der Zuivere Rede (80), waarmede hij de inwijder wordt van een nieuwe periode (74) ; van het groote begrip voorts

1) Z.R.W^3., blz. 42 v.v.

van zijne transcendentale apperceptie (47), het Kantische kriticisme *van binnen* gezien (78), de groote Idee, die eigenlijk voor ons KANT onsterfelijk maakt (69), de centrale gedachte, waaromheen zich alles groepeert wat moderne philosophie kan heeten (107), een hoogtepunt (106), dat de ware begripsleer, *de logica*, aankondigt (111), dat in intellectueele aanschouwing het begrip zelfs beseft als *creatorisch begrip* (114); en ten slotte van de Kantische probleemstelling, 'n centrale aangelegenheid, het middelpunt van wijsbegeerte. (151) En zegt de heer PEN hiervan niet meer dan dat BOLLAND's „bespreking en oplossing dezer vraag het resultaat heeft, dat zijne verklaring niets anders is dan een zeggen van de manier waarop het een met het ander, en een en ander aan elkander, in de rede ligt" (74—5), dan verzuimde zijne kritische beschouwing aan te toonen, dat deze verklaring dan een voorbeeldig geval is van *het* verklaren; [1]) dat zij eenerzijds de oplossing geeft, welke de vraag zelve als eigen verscholen inhoud meebrengt en vordert, anderzijds niets meer of minder inhoudt dan den algemeenen zin van het verklaren zelf, den zin der wijsheid, de formule der absolute negativiteit (C. L. 152), een oude gedachte uit EPHESUS (140), maar gerijpt nu tot den volledigen „grondtoon van HEGEL's wetenschap" — aan de probleemstelling zelve opdoemende reeds bij hare

1) „...de modus van sluitrede bij uitnemendheid ... 'Barbara', sluit ... in op wat men noemt een vooronderstelling!" (C.L. 678-9). „Van '*bewijsvoering*' moeten we het niet hebben. Zal de redeleer echter *onberedeneerdheid* ten gehoore brengen? Verwar die twee denkbaarheden niet. De redelijkheid gaat niet uit van een bewering. Er moet niets bewezen worden; de 'beredeneering' der vraag doet de vraag zelve vervluchtigen. En de beredeneerdheid van zuivere rede geeft geen verstandig uitsluitsel om het een aan te nemen, het andere te verwerpen. Alle 'bewijs' gaat uit van het ónbewezene. De waarheid is niet te fundeeren, heeft geen grondslagen. Niet hier zegt men, dat men een basis tot optrekken der waarheid te aanvaarden heeft. Zulks is minder dan kool. De waarheid heeft voor zichzelve te spreken; de grond, waarop zij zou berusten, zou iets anders, *het* andere, het onware zelve zijn. Hier wordt zoo zuiver mogelijk

overbrenging in het doorzichtige Nederlandsch van het Collegium Logicum :

> „*Synthetische oordeelen a priori* zijn als *ineendenkingen van het oneenige, die in ons van zelven spreken*, mogelijk èn onvermijdelijk, inzooverre *het ware zich van zelf in zichzelf moet onderscheiden, om tot zichzelf* en zoo in ons tot bewustzijn *te kunnen komen*." (C. L. 136—7).

Gelijk de kritiek van den heer PEN óók verzuimde aan te toonen, dat BOLLAND's verklaring de zin is van datgene, wat omtrent KANT's probleemstelling al in de transcendentale deductie aan het licht komt (C. L. 150) — de transcendentale deductie, waaraan BOLLAND zoo véle van de „verstrooide gegevens" ziet opdoemen, die het groote Kantische antecedent vormen van HEGEL's Logica (C. L. 188) : naast het creatorisch begrip en de oplossing van de probleemstelling ook het inzicht, dat we tot waar begrip komen langs trichotomischen weg, benevens dat in het evolutionisme van de begripsleer. (188) Geenszins was dan ook met het (tweede) college over de deductie als zoodánig de *inleiding* (ten tweeden male) afgesloten, gelijk de heer PEN meent, niet vermogende het verband te ontdekken in wat hij daarom wrevelig noemt „deze stuurlooze van-den-hak-op-den-tak-springende beweringen." (75) Wat toch wel het superieure mag zijn in het nieuwe? vraagt hij. Wel, datgene wat hem verborgen bleef: de ontdekking van den *samenhang* in deze inderdaad onsamenhangende gegevens;

---

geredeneerd, niet gefundeerd." (16 Oct. 1914). „De waarheid is ongegrond en niet te bewijzen. Maar ze laat zich zeggen en beredeneeren ; ze spreekt zelfs voor zichzelve." (Spr. 2 : 65). „...moet de waarheid van de werkelijkheid bij wijze van bewijsvoering uit iets anders gehaald worden, moet zij een bewijsbaren grondslag hebben, moet *zij* ergens van afhangen, of afhankelijk zijn ?" (Z.R.W[3] blz. 213) „. . . in zuivere logica . . . is geen ander slag van antwoorden mogelijk dan de manier, het al gezegde zuiverder en zuiverder te herhalen, totdat de verheldering vervluchtiging blijkt van de vraag zelf." (C. L. blz. 158) „De rede verstaat onder bewijzen iets anders dan het verstand", zegt ook HEGEL.

het inzicht in den samenhang zoowel van hen onderling als van hen allen met HEGEL's Logica ; een inzicht, dat de geschiedkundige inleiding van het Collegium Logicum stempelt tot eene magistrale ontvouwing van „het groote Kantische antecedent van Hegeliaansche logica", door HEGEL niet geëvenaard — noch in de „Stellingen" zijner Encyclopaedie, noch in de Aanmerkingen zijner Logica, noch in zijne Geschiedenis der Wijsbegeerte.

Niet onvoldoende belezenheid in BOLLAND's arbeid alleen, ook onvoldoend inzicht in den geest van HEGEL's wijsbegeerte kenmerkt de tweede helft der kritiek van den heer PEN gelijk de eerste.

Als den zin van HEGEL's philosophie vermeldt reeds het eerste college van het Collegium Logicum de zelfbevrijding van het denken „ ...... de echte Hegeling — hij is zelfs niet aan z'n eigen meester, aan HEGEL, gebonden. Wanneer wij erkennen, dat we van HEGEL hebben geleerd, dan is dat niet gebeurd op de wijze van den dogmaticus, van den geloovige, die met een 'hij zelf heeft het gezegd' zich tracht te verantwoorden... Als *wij* ons in iets oefenen, dan is het in het aldoor zelf waarmaken van wat wij zeggen. '*Hij heeft het gezegd*' — dat geldt hier niet !" (C. L. 47—8)

Doch als gold integendeel dit alleen ; als ware de leer der rede, waarin alle dogmatisme ten oordeel komt, dogma zelve, verslaving aan HEGEL's letter, gelooft de heer PEN het de taak van het Collegium Logicum, HEGEL's Logica „uit te leggen" (vgl. blz. 87), verwijst hij naar hetgeen we „uit HEGEL's woorden vernamen" (88) [1]) en laakt hij zelfs BOLLAND's *zuiverder* verwerke-

1) De bewering, dat HEGEL's bepaling van het *iets* „als het zich uit het onderscheid weer gelijk geworden aanzijn" „van het grootste gewicht is", wijl het „volstrekt onmogelijk (is) om anders het *subject,* het *enkele,* dat ook voor HEGEL het hoogste was, te *begrijpen*", (88) is onjuist. HEGEL : „. . . maar op het moment der bemiddeling behoeft men verder niet in het bijzonder opmerkzaam te maken ; want het bevindt zich overal en alom, *in elk begrip.*" (3^2 : 115)

lijking der methode als afwijking van HEGEL's letter.

Zoo ten aanzien van het begin der logica, en van de leer van het oordeel.

> „HEGEL begint de logica met het *zijn* ...... in de logika is vooronderstelling en begin, wat in de Phaen. zich als resultaat heeft vertoond : de idee als *zuiver weten* ...... de tot waarheid geworden zekerheid ...... die eenerzijds niet meer tegenover het objekt is, maar het inwendig heeft gemaakt, het als zichzelf weet, — en die anderzijds het weten van zichzelf als van iets, dat tegenover het objectieve en slechts de vernietiging daarvan is, heeft opgegeven, deze subjektiviteit heeft veruitwendigd en eenheid met zijne veruitwendiging is ...... In de verdere bespreking van „het begin'...zegt HEGEL ...... dat men ook alleen kon eischen, dat een zuiver begin werd gemaakt. Dan is niets voorhanden, dan het *begin* zelf, en er ware te zien, wat het is ...... de *voór-onderstelling* van eene *voorstelling* ...... die daarop wordt geanalyseerd. De *analyse* van de *voorstelling* van het *begin*, die reeds eenheid van zijn en niets blijkt, *vooronderstelt* die *voorstelling* als *bekend*, net als andere wetenschappen dat doen : die vooronderstellen haar object, en nemen... aan, dat iedereen dezelfde *voorstelling* van het object heeft, en daarin ongeveer dezelfde bepalingen zal vinden, die ze door analyse, vergelijking en ander geredeneer daarover van allerlei kant bijbrengen en aangeven. Wat echter het absolute begin vormt, moet eveneens iets bekends zijn ; wanneer het nu iets concreets, dus in zichzelf veelvoudig bepaalds is, is deze *betrekking*, die het *in zichzelf* is, als iets bekends verondersteld ; ze is daarmede als iets *onmiddellijks* aangegeven, *wat ze echter niet is ;* want ze is slechts betrekking als van onderscheidenen, bevat dus de *bemiddeling* in zichzelf. Verder komt bij het konkrete de *toevalligheid* en de *willekeur* der analyse en van het verschillende bepalen. Wélke bepalingen er uit

worden gehaald, hangt af van dat, wat ieder in zijne onmiddellijke toevallige voorstelling *aantreft*... HEGEL keurt zoo ook alle andere wijzen om te beginnen af ...... BOLLAND begint met het „begin", waarmee HEGEL zeker niet zal beginnen." (75 v.v.)

Zoo *herroepe* dan de heer K. J. PEN reeds met het oog op het *begin* van het Collegium Logicum het getuigenis, dat dit werk „eene inhoudsopgave, eene rangschikkend navertellende methode" (146, 97) zou zijn.

Wat intusschen de zaak zelve betreft: HEGEL bespreekt dus *drieërlei* begin — *het zuivere weten, het zijn* en de voorstelling van *het begin.* Daarvan is het eerste, als resultaat der Phänomenologie, het begin bij uitnemendheid. En dit absolute begin der Logica is, gelijk wij zagen, het slot ook van BÓLLAND's phaenomenologische inleiding, de *Nadere Voorbereiding* in *Zuivere Rede,* welker bestaan den heer PEN echter nog onbekend bleek. Bij eene afzónderlijke behandeling der Logica evenwel begint HEGEL met het door hem gerechtvaardigde *zijn,* BOLLAND met het door HEGEL gecritiseerde *begin.* Al keurt deze *niet* „alle andere wijzen om te beginnen" *af.* Ook negatief dogmatisme is Hegelische kritiek nimmer. Hare betrekkelijke afwijzing van alles is tevens eene betrekkelijke rechtvaardiging van alles, ook hier:

„In het waarlijk geestelijke is geene rij of volgorde." (1 : 149) „*Het wezenlijke voor de wetenschap is niet zoo zeer, dat iets zuiver onmiddellijks het begin zij,* maar dat haar geheel een *kringloop* in zich zelven zij, waarin het eerste ook het laatste en het laatste ook het eerste wordt." (32 : 60—61) „De philosophie heeft een begin, iets onmiddellijks, dewijl zij nu eenmaal beginnen moet, eene onbewezenheid, die niet uitkomst is. *Doch waarmede de philosophie begint, dat is onmiddellijk betrekkelijk,* dewijl het aan een ander eindpunt als uitkomst voor den dag moet komen."(Rechtsphil., § 2, toev.) Het Collegium Logicum vermeldt, dat HEGEL eens de Logica van achteren naar voren onderwezen heeft. Ja, HEGEL's opmerking geldt in het klein en in het groot, niet alleen

voor *het begin der Logica*, maar voor *de geheele Logica als begin* — der Encyclopaedie. „De objectieve zin van de figuren der sluitrede is in het algemeen deze, dat al wat redelijk is, drievoudig blijkt te sluiten, en wel in dier voege, *dat elk zijner geledingen even goed de plaats kan innemen van een uiterste als van het bemiddelende midden. Dit is al aanstonds het geval met de drie leden der philosophie, te weten met de logische Idee, de natuur en den geest.* (Enc. § 187, toev.; vgl. §§ 574—577) De Logica ànders te beginnen, strijdt dus niet tegen HEGEL's geest. Waarom echter *is* Prof. BOLLAND haar anders begonnen? *Waaróm nam hij als eerste kategorie juist die, waarop* HEGEL, *in weerwil van zijne opmerkingen over de betrekkelijkheid van het begin, niettemin kritiek oefent — het Begin*? Wij staan hier niet voor een misgreep, maar voor een *opzettelijk indruischen* van BOLLAND's letter tegen die van HEGEL. Wat den meester daartoe mag bewogen hebben? „Plaatsen als deze", vindt de heer PEN, „zullen het begrijpelijk maken, dat men gaarne van dergelijke „verbeteringen" de reden vernam." (79) Wel mogelijk. Maar wijl Prof. BOLLAND nu eenmaal van zijne Logica niet tevens eene geschiedenis der wijsbegeerte maakt, ware de schrijver over het onderscheid tusschen hem en HEGEL verplicht geweest, deze reden te zoeken. *En wel in* HEGEL's *letter zelve.* BOLLAND zegt niet, dat hij HEGEL's letter door diens beginsel verbetert, of het is zoo. Welbeschouwd schuilt dan ook in HEGEL's rechtvaardiging van het Zijn als eerste kategorie der Logica eene niet bedoelde verlóóchening, en eene rechtvàårdiging juist van het Begin als eerste kategorie. Het Zijn *resulteert* n.l. uit het *begrip*, uit de *natuur*, van het *begin*. Want HEGEL begint met het Zijn „omdat" — let wel: „*omdat* het zoowel de zuivere gedachte, als het onbepaalde enkelvoudige onmiddellijke is, *het eerste begin* echter niets bemiddelds en verder bepaalds kan zijn. Alle twijfelingen en tegenwerpingen, die tegen het beginnen der wetenschap met het abstracte leege zijn zouden kunnen worden gemaakt, lossen zich op door het eenvoudige

bewustzijn van dat, wat *de natuur van het begin met zich meebrengt.*" (6 § 86). „Zoo waar mogelijk uitgedrukt is...... *deze eenvoudige onmiddellijkheid* het zuivere zijn." (3^2 : 55) „*Omdat het het begin is*, is de inhoud iets onmiddellijks [1]), maar iets, dat de beteekenis en den vorm van abstracte algemeenheid heeft." (5^2 : 522) „*Het ligt in de natuur van het begin zelf*, dat het het zijn zij en anders niets." (3^2 : 62) „De concrete totaliteit, welke *het begin* maakt ...... is als iets concreets in zichzelf onderscheiden." (5^2 : 525) „ ...... het begin, dat het zijn of onmiddellijke is ...... *wijl het het begin is.*" (Enc. §238)

Als nu het Collegium Logicum begint met het Begin, vervolgens aantoont, dat dit het begrip is van de onmiddellijk bepaalbare onmiddellijke onbepaaldheid, en dat *dit* begrip het Zijn is — dan begint het slechts *schijnbaar* anders dan HEGEL's Logica. In werkelijkheid begint het op dezelfde wijze, met dit verschil nochtans dat het, *zuiverder*, het in het denken voorafgaande voorafgaan laat. Het begin vormt het zijn, *omdat de natuur van het begin* onmiddellijke onbepaaldheid is, zegt HEGEL. De natuur van het begin is onmiddellijke onbepaaldheid, *derhalve* is het begin het zuivere zijn, zegt Prof. BOLLAND.

Is hier in het onderscheid meer overeenkomst, in de overeenkomst is niettemin meer verschil, dan de heer PEN vermoedt. BOLLAND's Begin is toch ook *niet* het begin, dat Hegel critiseerde, niet eene vóórstelling van het begin, gelijk de allemans-opvatting meende, die vroeg, waarom BOLLAND niet „even geestig" het Coll. Log. eindigde met het einde; (de heer PEN op blz. 81) — maar *het begrip* van het begin, *het* Begrip, de Idéé, het oneindige zelve, als het *eeuwige* begin gedacht :

> „Het gaat ...... om een zuiver rédelijk begin ...... het zuivere begin ...... *overal en altoos* te beseffen als *de onmiddellijke onhoudbaarheid*, als *de blijvende vergankelijkheid* ...... het begin van zuivere rede is

1) De heer PEN, die tegen BOLLAND opkomt voor HEGEL: „(BOLLAND) haalde er „onmiddellijkheid" uit: eene handelwijze, die HEGEL in 't geheel niet in zijne wetenschap kan laten gelden." Blz. 81.

eigenlijk wat het nog niet is ; het is *aldoor en overal... het beginsel, het alomtegenwoordige en altoosdurende beginsel,* van blijvende vergankelijkheid der stelbaarheid ...... *overal en altoos* moet het begin van de redeleer het begin zijn ...... we krijgen hier al de gedachte aan *het tijdelooze,* dat *eeuwig waar* is." (C.L. 206 v.v.) ,,Het begin van het collegium logicum omvat *alle* begin, verwijst *naar alle eeuwigheid. Het* begin hééft geen begin. Het beginsel is het ware, komt aan het *einde* der redeleer, maar blijkt dan aan en in *het begin* reeds *het ware* te zijn geweest : *beginsel* van blijvende vergankelijkheid der stelbaarheid. Het begin is *zonder begin. Wij* zijn het begin, wij zijn *het oneindige,* mee."(13 Oct. 1905) ,,Welk begin ? Dit nu is een verkeerde vraag. *Het gaat niet om een bepaald begin,* niet om een begin van dit of dat, maar om *het begin zelf.* Een bepààld begin is al een bedorven begin, niet *het* begin, het *zuivere Begin,* het begin *in het algemeen.* Het ware begin is het beginnende ware, en, het ware begint niet, dus het Begin bestaat niet." (30 Sept. 1910) ,,Wij maken een begin, door *het Begin* te begrijpen. Het begin is noembaarheid, *blijvende noembaarheid ; overal en altoos* is aanleiding, van het begin te spreken ; er is een *bestendigheid* van het begin, en dat is een bestendigheid der onmiddellijke vergankelijkheid." (13 Jan. 1911) ,,De leer van zuivere rede eischt, de waarheid te zeggen van *het zuivere begin.* Aan het begin hebben wij *de onontwikkelde volledigheid, de volledige onontwikkeldheid.* Onontwikkelde volledigheid : deze woordverbinding is aangedaan met het accent van den overtreffenden trap ; de onontwikkeldheid der volledigheid *houdt alles in* ; het komt daarin echter niet aan den dag ; *in het begin der ware leer lateert het ware.* Het begin schijnt ledig, en is toch vol, als we het maar leeren begrijpen. Even waar als het is, dat de wereld nooit begonnen is, begint zij, en beginnen ook wij, eigenlijk aldóór. *Er is geen*

begin van de wereld, en, *aan haar geldt het begin aldoor,* blijkt *de eeuwige waarheid van het onontwikkelde.*" (23 Oct. 1914).

Intusschen: rechtvaardiging van het begin van het éérste collegium logicum doet nog geen recht wedervaren aan dat der latere. Want ook ten aanzien van den àànhef zijner Logica zijn Prof. BOLLAND's colleges 'gegroeid'. Wij weten nu wel, dat de heer PEN daarover niet kan meespreken. Doch — onder zijne bronnen noemde hij den Leiddraad. Wel vluchtig moet hij heengegleden zijn ook over deze „zuiverste proeve" der Logica, dat haar vreemd begin hem ontging. Lemma is het noch vooronderstelling, maar vrààg. En niet de vraag naar het ware begin, maar naar het ware Geheel. Met *de* vraag der geheele Logica, de vraag der geheele *wijsbegeerte,* die haar van het begin tot het einde bezielt, en aanzijn geeft; die eindeloos zich verbijzondert tot het organisme van vragen der wijsbegeerte; die doortrokken blijkt van eigen antwoord, *het* antwoord, dat eindeloos zich verbijzondert tot het organisme van antwoorden der wijsheid; met de vraag, waarin niet alleen de Logica maar de geheele Encyclopaedie wortelt: „*Hoe is de waarheid te denken*?" — begint thans de Nederlandsche Logosleer.

„ ...... wie met het „begin" begint, is in werkelijkheid nog niet aan HEGEL's wetenschap toegekomen, geeft eigen dwaalpaden voor den koninklijken weg uit", vindt de heer PEN. (79) Had hem „de kracht tot hooger meevliegen niet begeven" (vgl. VII—VIII), hij zou wellicht begrepen hebben, dat het begin van het éérste Collegium Logicum HEGEL's letter verbeterd, dat van het gerijpte haar verre overtroffen heeft.

Uit de leer van het oordeel heeft de heer PEN trachten aan te toonen, dat „BOLLAND ...... veel verder van HEGEL's wetenschap af is, en veel dichter bij de „oude" logika staat, dan hij mag toegeven." (104) Want wel heeft hij „van HEGEL den eisch vernomen van eene ont-

wikkeling van het oordeel, waarbij de oordeelsvormen niet gelijkwaardig naast elkaar staan, maar stadia van ontwikkeling weergeven ...... maar ...... zonder op den *inhoud* van het oordeel in te gaan" — gelijk HEGEL deed — „heeft (hij) tusschen de oordeelsvormen een verband trachten te leggen, dat *alleen in den geest van den uitlegger* bestaat." (127—8)

Zoo herroepe dan de heer K. J. PEN het getuigenis, dat het Collegium Logicum eene „inhoudsopgave" is „eene rangschikkend navertellende methode" — ten tweeden male.

Want zijne kenschetsing van de oordeelsleer in het Collegium Logicum door den laatst aangehaalden zin is volkomen juist. Zij zegt terecht, al bedoelt ze het waarschijnlijk anders, dat BOLLAND's leer van het oordeel met die van HEGEL *overeenstemt in het groote beginsel*, hetwelk *beiden gelijkelijk* van de oude logica *onderscheidt*, doch dat zij in de *verwerkelijking* van dit beginsel van de Hegelische verschilt. Anders gezegd: ook hier blijkt zelfs voor den heer PEN BOLLAND's denken *eigen* denken, volgens HÉGEL's methode; ook hier geldt het woord uit een zijner colleges: „Het kompas heb ik van HEGEL; de vaart zeil ik zelf." En bestaat het verband, dat hij tusschen de oordeelsvormen legde, volgens den heer PEN nog altijd „alleen in den geest van den uitlegger", dan beteekent dit, dat ook dat deel zijner leer den laatste vooralsnog ontoegankelijk is. Het verband, door Prof. BOLLAND tusschen de oordeelsvormen gelegd, is namelijk de waarheid van dat, door HEGEL gelegd. Ook al bestendigde hij de namen der oude logica, ook al zag hij van den inhoud der oordeelsvormen — betrekkelijk — af.

Voorzeker zijn qualiteit, quantiteit, spiegeling, relatie en modaliteit in het oordeel opgeheven. Zijnen zin hééft het, hare namen ter benoeming van oordeelsvormen af te keuren. Al is het zonderling, dat men zich daarbij beroept op HEGEL, die hier toch óók namen bezigde van opgeheven kategorieën: aanzijn, reflexie, noodzakelijk-

heid, begrip. En het rechtváárdigt. „Met betrekking tot de beide voorafgegane sferen van het zijn en het wezen zijn de bepaalde begrippen als oordeelen *reproducties dezer sferen*, maar gesteld in de eenvoudige verhouding van het begrip." (Enc. § 171 Aanm.) Reden had Prof. BOLLAND dus niet, om de oude bekende namen te vervangen door HEGEL's nieuwe, vaak minder doorzichtige, termen gelijk: subsumtie, singulier, particulier. En „hebben we ...... bij BOLLAND ...... de *quantiteit* der oude Logika: eene, vele, alle (rozen)" (de heer PEN op blz. 117), dan staat hij daarom geene schrede dichter bij deze logica dan HEGEL, die van „deze, eenige, alle" spreekt. (Enc. § 175 en toev.) Maar dat hij met „dezelfde termen dezelfde subjektieve ópvatting heeft als het oude verstand" (127), is weer eene bewering van den ondeskundigen niet-collegiant, die daarenboven het Coll. Log. slecht gelezen heeft. Bij Prof. BOLLAND beteekenen de oude termen 'Hegelische' opgeheven kategorieën, die, evenals bij HEGEL, „alleen in eene begripsmatige omvorming nog verschijnen." (117) „We moeten niet vergeten, dat we achter ons hebben de kategorieën eenheid, veelheid, veeleenigheid, zoodat we het ware als het veeléénige zullen hebben te bedenken." (24 Febr. 1911) „*Alle voorafgegane stelbaarheden komen terug:* qualiteit, quantiteit, verhouding. *Maar wij zeggen het zoo kleurloos*, dat anderen betwijfelen, *of dit wel qualiteit, quantiteit enz. is.* Wij noemen het al een hoedanigheid, dat een oordeel een bevestiging of ontkenning, toezegging of ontzegging, positief of negatief is." (8 Maart 1906). „In de verenkeling van het begrip blijft de *spiegeling* van de wezenskategorieën *vooronderstelds èn ópgeheven*." (Coll. Log. 732) „*De modaliteit van het oordeel is niet meer de modaliteit op zich zelf — als in de zijnsleer*, maar de denkbaarheid, waaraan voor den dag komt, dat het ware datgene is, wat men sluitrede noemt." (8 Maart 1906)

Heeft Prof. BOLLAND van HEGEL willen aannemen, dat er tusschen de oordeelsvormen *verband* moet zijn (118); verschilt hij „van het oude verstand hierin, dat

hij van HEGEL den eisch heeft vernomen van eene ontwikkeling van het oordeel, waarbij de oordeelsvormen niet gelijkwaardig naast elkaar staan, maar stadia van ontwikkeling weergeven : iets waaraan gezegd verstand nooit heeft gedacht" (127—8) — dan is zijne oordeelsleer Hegelisch, en doet het aan haar Hegelisch karakter niets af, dat hij, van den inhoud der oordeelsvormen — betrekkelijk ! [1]) — afziende, ander verband, beter gezegd : *het verband anders*, toonde dan HEGEL. Geeft HEGEL *hier* den *gezichtshoek* aan, waaronder de rangschikking geschieden moet, elders, b.v. bij de bespreking der zintuigen, zegt hij : „*De ordening is meer of minder onverschillig ;* de *hoofdzaak* is, dat de zinnen *eene redelijke veeleenigheid* vormen. (Enc. § 358, toev.) Waarlijk wijsgeerige ontvouwing van het onderscheid tusschen het Coll. Log. en HEGEL's Logica heeft dan ook hooger taak te vervullen, dan eindeloos te herhalen, dat de oordeelsleer in het eerste subjectief en niet als die van HEGEL is. Juist deze ontkenning vórdert als keerzijde zakelijker inlichting betreffende dien 'subjectieven' *gezichtshoek*, waaronder Prof. BOLLAND de oordeelsvormen dan wèl ontvouwde.

Zijne „subjectiviteit" nu heeft het oordeel en zijne

1) Dat HEGEL de zelfontwikkeling van den inhoud, BOLLAND dien van den vorm, als indeelingsbeginsel der oordeelsvormen beschouwde, beteekent even weinig, dat de laatste ze opvatte als leege *vormen*, „waarvoor het zijn den *inhoud* levert als iets, dat van buitenaf wordt aangevoerd" (De heer PEN op blz. 105), als dat de eerste ze zou opgevat hebben als vormloozen inhoud. Juist omdat „het begrip, waartoe zijn en wezen zich voortbepalen, niet meer het begrip (is) van het eindige of subjectieve denken", wordt niet alleen door HEGEL bij de ontwikkeling van den inhoud de vórm, maar ook bij BOLLAND bij de ontwikkeling van den vorm de *in*houd „meteen" behandeld. Wat de heer PEN loochenend erként : „Dit gebrek (n.l. dat „*niets*" blijkt van een inhoud van het oordeel) zal *nog meer* aan 't licht komen, wanneer we de twee andere oordeelen der relatie bij BOLLAND nader beschouwen." (121). Dat „niets", hetwelk nog voor een vergrootenden trap vatbaar bleek, zal door den heer PEN dus als een betrekkelijk niets, en het gebrek als een niet volstrekt gebrek te erkennen zijn.

verbijzonderingen in een licht geplaatst, waarin noch de oude Logica noch HEGEL het ons leerde zien ; dat allerminst de heer PEN thans ziet, die meent, dat het C. L. „van de oordeelen der qualiteit gaat ...... naar die der quantiteit, ... van de oordeelen der quantiteit naar die der relatie" (113, 119) enz. Het C. L. bespreekt hier niet de oordeelen der qualiteit enz. maar de qualiteit enz. *van het Oordeel.* Wat echter, naar wij zagen, geenszins beteekent dat „BOLLAND het ...... over de quantiteit, 'niet' over het oordeel heeft". (de heer PEN op blz. 117) Het gaat om eene andere beschouwingswijze; het afgeven van den heer PEN op de oordeelsleer van het Coll. Log. is een afgeven op datgene, wat hij niet verstaat. Het C. L. onderzoekt om te beginnen — niet oordeels*vormen* maar — *den* Vorm van „*het wáre oordeel, dat overal is en nergens gesteld wordt.*" (24 Febr. 1911). Het toont aan, dat deze, en dus *iedere* oordeelsvorm, veeleenigheid is van alle voorafgegane (hoofd)kategorieën, die zich daartoe geïntegreerd hebben, en die zich dus daaruit weer, anders, ontwikkelen. Zoo spreekt het dan om te beginnen niet van de oordeelen der qualiteit, quantiteit, enz., maar van de in *alle* oordeelsvormen te vinden qualiteit, van „de quantificatie van *het* oordeel", van „de qualiteit, de quantiteit en de relatie van *het* oordeel." (C. L. 764, 781) Zoo ook spreekt de Leiddraad van „*zijne* qualiteit, *de* oordeelshoedanigheid, de quantiteit *des oordeels. Het* oordeel is... een oordeel met en van relatie ; de modaliteit *des oordeels.*" (Z. R. W.[3] 1320 v.) ... „in de onmiddellijkheid van stelbaarheid *des oordeels* (was) verzwegener en ondoordachter wijze allerlei voorondersteld en meegesteld, dat zich niet zoo aanstonds bij het zeggen mee had ontwikkeld ...... En dat U hier nu stelselmatig te verduidelijken aan *het schema van het oordeel zelf.*" (C. L. 759) Kenmerkend is dan ook de qualificatie van de qualiteit, quantiteit enz. des oordeels als „*oordeelsbeoordeelingen* of *oordeelsopvattingen*". (C. L. 759) Dieper nog is Prof. BOLLAND hierop ingegaan in de latere colleges. „*Niet is aan dit oordeel slechts relatie, aan dat*

slechts quantiteit toe te kennen, maar alle momenten zijn in alle." (8 Maart 1906) „Het oordeel is het begrip in gestelde bepaaldheid. Reeds die zin is *het* oordeel des begrips. Hier komen we tot zelfconcentratie van bekendheid met *alle zinnen. Alle zinnen* zijn veelheid van *den* zin des oordeels. Elke zin wordt naar *dit schema* gevormd : het onderwerp is het gezegde. Twee worden een ; en omgekeerd. *Men heeft niet te vragen : welk* onderwerp, *welk* gezegde." (24 Febr. 1911) „Het is de qualiteit van *het* oordeel, dat het als gestelde bepaaldheid, als bepaalde gesteldheid, als stelling, these, optreedt waartegen néén kan gezegd worden, die ontkend kan worden tot tegenstelling. Naar aanleiding van *elk* oordeel, van *elke* stelling, hebben wij altijd te zeggen : het verenkelde is *niet* het algemeene. *De kategorieën doemen aan elkander op ;* op het oogenblik, dat we de qualiteit verbeuzelen, komen we tot de quantiteit van het oordeel. Het kategorische oordeel is *de aanvankelijke stelling- in derden aanleg, beter overdacht.* Hier is *ieder oordeel* te begrijpen als *hypothese ; het* oordeel is hypothetisch. Ze spreken wel van „hypothetisch", maar niemand begrijpt, dat *ieder oordeel* dit is ; het vooronderstelt eigen waarheid. Nooit heeft een oordeel op zichzelf eigen waarheid bewezen, nooit ook zal het dit doen." (25 Febr. 1905) „Bewering, betwijfeling en verzekering zijn wijzen, waarop *het* oordeel zich verwerkelijkt. „*De modaliteit speelt door al ons oordeelen heen.*" (26 Febr. 1915) „*Elk oordeel* is *beide tevens* : positief en negatief. „De lucht is helder" = „De lucht is niet bewolkt" ; „hoog" = „niet laag." En omgekeerd is een negatief oordeel zeer stellig positief gedacht, al is alleen de verkeering genoemd ; „niet-zindelijk" is een bepaalde hoedanigheid : „morsig." Zegt SPINOZA : Determinatio est negatio — wij laten dat *en* het omgekeerde gelden : Negatio est determinatio." (8 Maart 1906)

In dit licht nu verschijnen de afzonderlijke oordeelsvormen als vereindigde *oneindigheid*, als *aspecten*, verzelfstandigde *momenten*, *volledige* verbijzonderingen, van

den veeleenigen oordeelsvorm, waarin éene van diens zijden overheerscht, *zonderdat* nochtans de andere er uit verdwenen zijn.

BOLLAND'S behandeling der oordeelsvormen is dus niet onvollediger, maar *anders* dan die van HEGEL, zoo geheel anders, dat niet het minst dààrvoor zijn woord geldt: „Ik heb er noch leermeesters noch wegwijzers voor gehad." (C. L. 977)

Anders. En toch in den geest van HEGEL, die van de orgánische vormen zegt: „De verschillende vormen en soorten der dieren hebben *het algemeene, door het begrip bepaalde, type van het dier tot grondslag.* Er is maar *één type* van het dier, *en al het verschillende is slechts modificatie daarvan.*" (Enc. § 370, en toev.)

Anders. Maar niet teruggaande tot de oude Logica, integendeel, ook hier *uitgaande boven* HEGEL'S *letter, zuiverder denkende in Hegel's geest.*

HEGEL toch beschouwt de oordeelsvormen als soorten of wijzen van oordeelvellingen, zoo scherp van elkander onderscheiden, dat hij het „een gebrek aan logische vorming" vindt, wanneer oordeelen als „het goud is duur" en „het goud is metaal" beschouwd worden als op gelijken trap staande. (Enc. § 177, toev.) Hij beschouwt ze dus uitsluitend van de zijde der *eindigheid.* Maar dan mag het de vraag heeten, of zijne beschouwing tehuis behoort in zijne Logica, de wetenschap van het *éeuwige.* Al toont zij *in* het verschil den logischen voortgang, de verschillende elkander buitensluitende oordeelsvormen worden daardoor allerminst overal en altijd weer te vinden *kategorieën.* En dezen alleen behooren naar Hegel's eigen woorden tot het gebied der Logica. „De philosophie ... heeft met *het eeuwig tegenwoordige* te doen." (9 : 89) Niet eenzijdig bevestigend òf ontkennend is de vraag te beantwoorden, of *techniek* van kategorieën, gelijk de wiskunde en de oude logica, tot de Logica behóórt; maar de nadruk valt op de ontkenning, inzooverre men de *ein*digheid van haren inhoud beklemtoont. Dit deed HEGEL.

Bolland daarentegen beschouwt de oordeelsvormen als verschillend beklemtoonde modificaties van *het* ruimteloos en tijdeloos geldende Oordeel, die *elk voor zich* zijne *veeleenige, eeuwige waarheid* openbaren. Hij ziet het oordeel, èn zijne verbijzonderingen, *in het licht der eeuwigheid,* als Idéé. *Zoo alleen behóórt de oordeelsleer in Hegelische Logica.*

En zoo alleen beantwoordt zij in strengen zin aan Hegel's *geest.* Zegt Hegel: „Het 'assertorische' oordeel ...... is ...... tevens slechts een 'problematisch' oordeel." (Enc. § 179) „Het (assertorische) oordeel is ...... wezenlijk problematisch." (5^2 : 110) „*Alle dingen zijn een kategorisch oordeel.*" (Enc. § 177 toev.) — dan schuilt hier de groote gedachte van de betrekkelijke volstréktheid, de in alle oordeelsvormen en zelfs in alle dingen geldende éeuwigheid van *iederen* oordeelsvorm, welke niet Hegel zelf, maar eerst Prof. Bolland in het volle licht heeft gesteld, doch waarmede Hegel's eigen oordeelsleer in strijd is. Hij *blijft* spreken van het kategorische oordeel slechts tegenòver de andere, als ging *het kategorische* van het oordeel*en* er in op, en als waren het qualitatieve, het quantitatieve, enz, er uit verdwenen. Bolland daarentegen spreekt van *het kategorische* in *ieder* oordeel, dat echter in het zoogenoemde „kategorische oordeel" het duidelijkst uitkomt.

De *kiem* der groote gedachte was bij Hegel te vinden, maar *ontwikkeld* is zij, als in zoo vele gevallen, eerst door Bolland.

Worde thans, zij het niet dan met begrijpelijken weerzin, de derde factor besproken, die het geschrift van den heer Pen kenmerkt: onbetrouwbaarheid.

Het Coll. Log. besluit de zijnsleer met de beschouwing van het wézen van het zijn, dat aan de aanvankelijk betrekkelijke en ten laatste volstrekte zelfopheffing van het zijn opdoemt. Zoo is het slot der zijnsleer beschouwing van *het Wezen in zijne algemeenheid* tevens: als verkeering van alle positiviteit is zijne nega-

tiviteit de opgeheven positiviteit zelve, en zoo zelfverkeering *tot* alle positiviteit — zelfnegatie, *spiegeling* in zichzelf:

„ ...... verkeering van het zijn is datgene wat blijft; het zijn is in z'n bepaaldheid bepaald moment, of bestendig vergankelijk .... Het blijvende in alle verhouding, het is nergens en nooit een afzonderlijk stelbare noem- of tel- of meetbaarheid ...... het ligt in het *wezen* van het zijn, het is *het* wezen van het zijn aller noem- en tel- en meetbaarheid ...... het is 'het wezen' van 'het zijn' ...... dat het zich verkéért, — *zich* verkeert. Daarmee zijn we gekomen tot de negativiteit van alle positiviteit ...... het (is) positief het wezen van de positiviteit, dat ze geen stand houdt ...... het ware aan het positieve (is) het negatieve. Het wezen van het zijn is dit, dat het geen zijn *is*; het wezen van het zijn is niet zijn ...... *het zijn is schijn.* Dat is het wezen van het zijn, dat het schijn is, dat het zich verkeert, dat het aan z'n niet zijn z'n schijn toont, dat het zich in z'n wezen verkeert, dat het z'n stelligheid omzet in het andere daarvan, in de 'verkeerdheid' ...... in alle positiviteit van noembaarheid en ...... zakelijkheid is de negativiteit de innerlijke oneindige macht, die het gestelde boven eigen gesteldheid uitdrijft, opdat het zich opheffe. En laat ons hier begrijpen, *dat wij daarom niet hebben te zoeken naar een wezen achter de stelligheid of positiviteit, omdat het wezen in alle stelligheid ...... onmiddellijk ...... is meegesteld* ...... het wezen van het negatieve, van de oneindige negativiteit of negatieve oneindigheid, waarin alle positiviteit zich stelt om zich te verkeeren en op te heffen of op te lossen. *Die negatieve oneindigheid, die oneindige negativiteit is het ware, het eene, dat overal werkt ...... alles doortrekt, in alle verkeeringen zich bestendigt ......* Wij allen zijn de negativiteit in levenden lijve ...... *het* (*wezen vermag*) *zich in alle stelligheid van het noem- tel- en meetbare ...... als de negativiteit ...... weer te vinden* ...... het wezen van het zijn (is) als het wezen van een zijn, dat geen zijn is, maar schijn, als het wezen van een zich verkeerend

of omkeerend en schijn blijkend zijn het wezen ...... dat alles 'bestendig verkeert', omdat het *het wezen is ván alles en zoo in alles zich weervindt,* om in alle verscheidenheid hetzelfde 'wezen' te zijn. *Zoo negeert het wezen eigenlijk niets dan zichzelf ...... in al het andere ;* het is hetzelfde wezen, dat zich openbaart in positiviteit van afzonderlijke bestaanbaarheid om *zich daarin weer te vinden* als de oneindigheid, die zelf weer de negativiteit is. *Dat is een groot aperçu, waaraan eigenlijk alle appercepties deel hebben ......* Eén is het wezen ; *in alle verscheidenheid is het wezen 'hetzelfde'* en wat hier nu aanstonds weer eigenaardig mag heeten, het is *dat de negatieve identiteit,* die de wézenlijke identiteit is, *zichzelf dus .... negééren moet .... de identiteit .... komt .... tot het andere van zichzelf, tot verscheidenheid of differentie. De differentiatie laat het opgeheven zijn,* den schijn van het opgeheven zijn, of het opgeheven schijnen van het zijn *terugkeeren,* hoewel nu niet als schijn zonder meer, maar *als schijn van het wezen ...... verschijnsel ......* Laat ons helder beseffen de zeer zonderlinge denkbaarheid, dat de ontkenning en verkeering van de gestelde verscheidenheid ...... haar wézen onthult, dat zich hét wezen onthult, het wezen van de blijvende éénheid *in* die wisselende verscheidenheid, de blijvende eenheid van het wezen, die als eenheid van *vooronderstelde doch verloochende* veelheid, de eenheid is van de *identiteit.* Deze identiteit is in alle bepaaldheid de onbepaaldheid, waaraan de bepaaldheid slechts *gesteld* wordt om *zich op te heffen ......* alle noembaarheid en telbaarheid en meetbaarheid (is) ...... in hét wezen *voorondersteld ...... het wezen is meteen het ware in alles, en zoo het wezen van alles ...... het wezen van alles is dubbelzijdig en in zoover ook dubbelzinnig ;* alle denkbaarheid heeft haar stelbaarheid en haar onhoudbaarheid en *alles spiegelt zich* zoo *in wat anders, in het andere van zichzelf, in het andere waarmee het een is. Contraria Contrariis intelleguntur ; het eene spiegelt zich in het andere.* Dat is van alles het wezen, zooals wij het eigenlijk al in de zijnsbepalingen

hadden kunnen leeren bedenken, maar toch eerst *aan het eind van die zijnsbepalingen eens voor al en voor goed* leeren bedenken."

Deze uiteenzetting van het wézen van het wezen, welke op blz. 422 begint, wordt voortgezet in de beide hoofdstukken over het wezen als zoodanig (C. L. 435—528) en besluit voorloopig op blz. 440—441 met het door den heer PEN alléén aangehaalde *overzicht:*

„In het wezen is alles spiegeling ...... wat niet onmiddellijk was gebleken aan getal en maat en graad. Ik zeg : niet onmiddellijk, want iets en wat anders in eenheid, getal en getal in verhouding en maten die zich onderling verhouden, zijn 'wezenlijk' al niet zonder spiegeling, maar niet zoo aanstonds in dien zin begrepen en toen we getal en maat en graad doordachten, bleek wel telkens aan iedere denkbaarheid of stelbaarheid van het zijn als bepaalbaarheid begrepen van zelf iets vast te zitten, maar dat hadden wij om zoo te zeggen te 'bewijzen' en hier in de wezensbepalingen komen we tot het besef, of hebben we van meet aan het besef, dat alles zich spiegelt."

De heer K. J. PEN geeft bij dit uit het verband gerukte citaat uit *het bewijs, dat* de zelfspiegeling van het wezen zich, als resultaat der zijnsleer, ten aanzien van de wezensleer *juist van te voren* onthult — de volgende toelichting : „Hoe verder we het Collegium Logicum in komen, des te minder pogingen zal BOLLAND doen *om iets te „bewijzen*". (92)

Op den overgang van het wezen naar het begrip „een heerlijk aperçu, dat wij in eere zullen houden als een van de schitterendste overgangen, die in de Logica te denken zijn", (C. L. 699) komt Prof. BOLLAND in het Collegium Logicum bij herhaling terug. Telkens anders brengt hij hem onder woorden. De verheven toewijding van den leermeester deed den denker de machtige stof hier bewerken tot verscheidenheid van vormen. Eene verscheidenheid, te rangschikken tot drie groepen van over-

gangen, waartoe deze overgang zich uiteraard verbijzondert. *Analytisch* is hij, als zelfverkeering van de verhóudingswijze, het karákter of den vórm van het absolute: de overgang van noodzakelijkheid tot vrijheid; als zelfverkeering van deszelfs *in*houd: die van substantie tot begrip; *synthetisch* is hij de rechtvaardiging van den nieuwen naam. Toch is die rijkdom van overgangsvormen niet alles nog, wat de wijsgeer in dezen volbracht. Naast hen staat het slot der wezensleer in *Zuivere Rede*, waar het denken, niet gedrukt door de eischen van een te stenographeeren college, ónbelemmerd stijgen mocht tot eene zijner hoogste hoogten. Tot zeldzame vervulling is in deze ontwikkeling der werkelijkheidskategorieën de dialektische denkwijze gekomen; het laatste spoor van dogmatisme, zelfs de overtuiging van het voldongen skepticisme, dat elke kategorie zich oplost in 'eene' andere, is vervluchtigd in deze koene, alzijdige, rustelooze dialektiek, waarin elke denkbaarheid hare onmiddellijke zelfverkeering *in alle andere* onthult, waar mogelijkheid, onmogelijkheid, noodzakelijkheid en toevalligheid zich rusteloos uit en tot elkander ontwikkelen, zich wederkeerig in elkander opheffen tot haar aller veeleenige waarheid: de *vrijheid* der werkelijkheid. De bijzondere algemeenheid van het afzonderlijke begrip, dat geen aanzijn heeft op zichzelf, en toch tot alle andere zich maakt, en toch in alle andere huist, werd nimmer nog in zoo klaar licht gezien, als door dezen doordringenden blik in het wezen der werkelijkheid, door dit duizelingwekkende spel der rede met hare stelbaarheden, door deze ongeevenaarde zege der dialektiek, waar glanzender dan ooit het gehoonde woordenspel van zuivere rede weerschijn blijkt van machtig begrippenspel, en beiden: weerschijn van het spel van ZEUS met zichzelven — spiegeling der Wereldrede in en als zuivere menschelijke rede.

Over *dezen* overgang van noodzakelijkheid in vrijheid zwijgt de desbetreffende critiek van den heer K. J. PEN.

Minder uitvoerig uiteraard, en in meer onmiddellijk verband met den overgang van de substantie naar het

begrip, geschiedt de ontwikkeling van noodzakelijkheid tot vrijheid in het Collegium Logicum. (602—624) *Ontvouwen wordt de toevalligheid als zelfrealisatie der noodzakelijkheid, en zoo deze tot eenheid van zich zelve met eigen tegendeel, — de noodzakelijkheidsverhouding* :

> „In de eene wezenlijke en alles omvattende 'nood*wen*digheid' is als wending en verkeering, als ontwikkeling en inwikkeling gesteld, wat het wezen als *het eene oneindige* op zichzelf is, en *wat* daarbij gesteld en verkeerd, vervreemd en weer teruggenomen wordt, dat zijn de ...... toevalligheden. Het andere *van en aan* de noodzakelijkheid is de toevalligheid ...... Noodzakelijkheid en toevalligheid, toevalligheid en noodzakelijkheid, onderscheiden zich over en weer, zonder van elkaar gescheiden te zijn ...... Zoo is de toevalligheid noodzakelijk moment van de werkelijkheid, werkelijk moment aan de noodzakelijkheid haar tegendeel en is de werkelijkheid noodzakelijkheid en toevalligheid in eenen." (C.L. 603 v.v.)

Ontwikkeld wordt de noodzakelijkheidsverhouding tot oorzakelijkheidsverhouding :

> „Aan de noodzakelijkheid en de toevalligheid stellen het blijvende of identische wezen en het vluchtige zich differentieerende verschijnsel van de werkelijkheid zich in de verhouding van zelfbestendiging en zelfverkeering als 'het noodzakelijke' en 'het toevallige', dat aan de substantie en d'r accidenten of modis weer de wezenlijke zelfstandigheid met d'r verschijnende vluchtigheden is. Zoo is de (wezenlijke) zelfstandigheid datgene wat z'n eigen modos of bestaanswijzen als vluchtigheden verzwelgt. Maar de vluchtigheden, die verzwolgen of 'opgeheven' zullen worden, moeten gesteld zijn en *het allesomvattende eene, waarin ze worden opgeheven, is ...... het eene dat ze had gesteld ;* zoo is de zelfstandigheid in werkelijkheid, de werkelijkheid als zelfstandigheid *niet* ......

eenzijdig verkeerende of opheffende maar meteen stellende of teweegbrengende werkelijkheid. Zij is *bestendig oorzaak* van *vergankelijk uitwerksel.*" (C. L. 613—4)

Ontvouwen wordt elk der momenten van beide verhoudingen als veeleenigheid van noodzakelijkheid en toevalligheid :

„Is er met betrekking tot zelfstandigheid en vluchtigheid ter eene, tot oorzaak en uitwerksel ter andere zijde, aan de begrippen noodzakelijkheid en toevalligheid *onderscheid van toepasselijkheid* te onderkennen ?...... Kennelijk zijn de *vluchtigheden* van de werkelijkheid, inzoover zij in de eenheid van d'r zelfstandigheid opgaan, *toevalligheden,* die zich opheffen in de eenheid van het noodzakelijk blijvende of blijvende noodzakelijke ; zoo is de *zelfstandigheid* het op zich zelf gestelde *noodzakelijke,* dat de toevalligheden verkeert en opheft. Maar deze toevalligheden waren en werden in werkelijkheid *teweeggebracht,* teweeggebracht door en in dezelfde werkelijkheid, die als oorzakelijkheid van eigen zelfstandigheid het andere van haarzelf, het niet enkel opheffend maar tegelijk ook stellend werkzame is ; zoo is de *zelfstandigheid* in d'r oorzakelijkheid het *niet gestelde* maar stellende *onafhankelijke,* dat de *vluchtigheden* meebrengt als afhankelijke of *noodzakelijke* gesteldheden of uitwerkselen. Aan de tegenstellingen 'zelfstandigheid en vluchtigheid', 'oorzakelijkheid en uitwerksel' bestendigt zich de tegenstelling tusschen noodzakelijkheid en toevalligheid niet, zonder dat ze *zich verkeert* : de werkelijkheid is *noodzakelijk zelfstandig* en *toevallig voorbijgaand, noodzakelijk teweeggebracht of afhankelijk* en *toevallig of onafhankelijk oorzakelijk werkzaam,* al naar men het neemt ...... *Noodzakelijkheid en toevalligheid verkeeren zich aan de werkelijkheid in elkander.*" (C.L. 614 v.v.)

En eerst als de verhouding, waarvan elke zijde *dezelfde*

veeleenigheid is van onbepaald en bepaald zijn, van noodzakelijkheid en toevalligheid, van werkzaamheid en lijdelijkheid, is de oorzakelijkheidsverhouding *wederkeerigheid*, waarin de oorzaak *zichzelf* in het uitwerksel teweegbrengt en weervindt; als eenheid harer beide volledige identieke zijden is de wederkeerigheid *begrip*, als *zelf*bewerking en *zelf*bepaling, waarin onbepaald en bepaald zijn, noodzakelijkheid en toevalligheid opgeheven zijn, *vrijheid* :

> ,,Werkzaam lijdelijke en lijdelijk werkzame wederkeerigheid is ...... het voor *zich* zijn van wat *zichzelf* verwerkelijkt. Bewerkt in de wederkeerige werkelijkheid de oorzaak aan d'r uitwerksel *de oorzaak van zichzelf*, dan is het ware aan substantialiteit een oorzakelijkheid, het ware aan oorzakelijkheid een wederkeerigheid, waarin de werkelijkheid ten laatste tot *zichzelf* weerkeert en inkeert. Wat *zichzelf* bewerkt is noodzakelijk vrij ; eenheid van noodzakelijkheid en toevalligheid als eenheid van *zelfbewerking* is noodzakelijkheid vooronderstellende en opheffende *vrijheid* en de vrijheid van het wezen, dat in z'n werkelijkheid tot zelfbewerking komt, is het wezen van de vrijheid eener *zelfbepaling*, waarin de werkelijkheid ...... *tot zichzélf* komt. Terwijl het wezen *iets anders* bewerkt, bewerkt het ...... *zichzelf*, en zoo is het ware een tot zichzelf komen en inkeeren, — 'subjectiviteit' ; het wezen echter, dat in subjectiviteit tot zichzelf komt, komt daarmee tot bepaaldheid, waarin het zichzelf leert kennen, — tot *begrip*. En terwijl het tot begrip komt, blijkt het begrip te zijn' ; het is het begrip van de werkelijkheid, dat tot de werkelijkheid komt van begrip.... Het wezenlijke aan de werkelijkheid is d'r zelfstandigheid, het wezenlijke aan het bewerkte en uitgewerkte het wezen van het bewerkende. En het wezenlijke of ware is zoo z'n eigen werkelijkheid, z'n eigen zelfstandigheid, — schijn is het onderscheid des wezens van zichzelf, — en evenzoo

is het in eigen uitwerksel, in eigen oorzaak ; het eene is niet zonder het andere, de vertweevoudiging blijft wezenlijke eenheid, — eenheid van en in zelfverkeering. Zoo is het wezen in z'n oorzakelijkheid *oorzaak van zichzelf* ...... de oorzaak (is) in het uitwerksel niet blootelijk en eenzijdig in den trant van een dóórloopende eindeloosheid weer oorzaak van vérder uitwerksel ...... maar *zelfverkeering* ...... van datgene, *wat in het bewerkte zichzelf terugvindt.* Hier is de zin van de eenheid aller verscheidenheid begrepen, hier is het begrip van het begrip : doordat de oorzakelijke of bewerkende werkelijkheid in diezelfde werkelijkheid als het bewerkte uitwerksel *zichzelf* leert vinden en erkennen, verheft ze zich aan de stelbaarheid eener 'causa sui' tot de kennis van de zelfbepaling, waarin de kennis van de noodzakelijkheid zich verheft tot het begrip van de wezenlijke *vrijheid,* die weer de wezenlijke vrijheid van het Begrip is. Vrijheid is werkelijke of werkzame zelfstandigheid. Zij is dit, *in het tegendeel van zichzelf bij zichzelf te verblijven, van eigen wezen af te hangen, het zichzelf bepalende te zijn ;* ze bestaat hierin, *dat het Begrip tegenover zich en buiten zich niets heeft, wat absoluut het andere heeft te heeten,* maar van een verscheidenheid afhangt, *die z'n eigen wezen spiegelt* ...... de uit het wezen, uit eigen wezen, voortkomende vrijheid blijkt bepááld zijn, maar een bepaald zijn door zichzelf, bepaald zijn bij wijze van zelfbepaling en zelfverkééring, vrijheid, die als 'het ware', met eigen tegendeel is behept, zonder eraan te gronde te gaan." (C. L. 620 v.v.)

Is de overgang naar het begrip een der schitterendste, dan is hij een toonbeeld van de dialektische denkwijze ook in dier voege, dat hij niet alleen overtuigender dan eenige andere den analytischen, maar scherper ook dan eenige andere den synthetischen kant onthult : het bijbrengen van het 'onbewezene', dat niet in de gegevens ligt, maar er door het denken aan toegevoegd wordt :

een nieuwen naam voor de oude kategorie, eene nieuwe *kategorie*. De rechtvaardiging van deze zijde in het algeméén en aan dit bijzondere geval vormt in het Coll. Log. het tweede grootsche gedeelte van dezen overgang. Toont het algemeene gedeelte aan, dat de 'sprong', dien men den Hegelischen overgang verwijt, *elk* denken kenmerkt, inzooverre het zich verheft boven zinledige tautologie of insluitende en op eene vooronderstelling gegronde sluitrede; toont het voorts dien onbewezen sprong als keerzijde van bewezen zelfontwikkeling der aanvankelijke denkbaarheid, welke juist inzooverre zij *zich' ontwikkelt* ,,het *nieuwe* blijkt, waarin het verzaakte vooronderstelde blijft'' ; ,,hetzelfde ...... *anders*'' ; (680) ,,zelfonderscheiding tot het *ongelijke*, inzoover het ongelijke aan het voorafgegane meteen gelijk is, en het wezen van het eene zich in de denkbaarheid van het andere bestendigt'' (693) zoodat, wat wij nu krijgen, ,,wat anders is dan het *eerst leek*'' (688) — het bijzondere gedeelte is eene reeks van beschrijvingen der wederkeerigheid zoo, dat daaraan het *begrip* opdoemt — hetzij zij de wederkeerigheid beschouwen in het licht van de wezensspiegeling in het algemeen, (618—9, 688—9, 689—690, vgl. ook 690—1 en 691) dan wel in dat van haar bijzonder karakter. (619—620, 621, 622, 681—2, 687)

Vermeldt nu de heer Pen van dezen geheelen arbeid naast enkele zinnen uit de synthetische zijde de volgende uit de analytische zijde van den overgang:

> ,,Gelijk het zuivere licht als de zuivere onzichtbaarheid ongescheiden onderscheiden is van z'n tegendeel de zuivere duisternis, is ook de noodzakelijkheid zonder meer een noodzakelijkheid van niets — de zuivere toevalligheid. En verhouden zich nu de noodzakelijkheid en het blinde toeval gelijk het licht en de duisternis, of verhouden zich de blinde noodzakelijkheid en het toeval gelijk de duisternis en het licht? In ieder geval is het duidelijk, dat er iets aan het toeval 'schémert': er schemert

op uitwendige, onmiddellijke en ondoordachte wijze de *vrijheid* aan." —

En voegt hij daaraan toe:

Zóó doet BOLLAND op blz. 610 den stap uit de wezensbepalingen naar het begrip." (96) —

Dan blijkt hij *slechts* de ondeskundige, die eene uitweiding over eene beeldspraak aanziet voor de dialektische ontwikkeling eener kategorie; die zoo weinig BOLLAND's woordgebruik kent, dat hij geen der woorden: schemert — uitwendige — onmiddellijke — ondoordachte — begreep als *aankondiging* van den overgang, die juist daarom hier, in de bespreking van de toevalligheid als zoodanig, *nog niet* plaats vindt.

Doch *verzwijgt* hij de boven (449—452) aangehaalde wijze, waarop het Collegium Logicum dezen overgang der overgangen volbracht; laat hij *Zuivere Rede* hier geheel buiten beschouwing, en toont hij van al wat in het Coll. Log. geschiedde zoo weinig en dat weinige nog door de wijze van citeeren zoo, dat hij zelfs met een glimp van recht „anderen dan Bollandianen" (72) kan doen gelooven, dat BOLLAND zich het leveren van de dialektische beweging bespaard heeft (97); dat de eisch van „de aan allen te openbaren zelfontwikkeling van het wezen voor het Coll. Log. niet eens bestaat"; (99) „zélfbeweging, zélfverkeering ...... *Nergens heeft hij laten zien, dat die bij hem plaats vinden.*" [1]) (66) —

dan treft de daad van dezen „dienaar der wetenschap" (VIII) HEGEL's vonnis, dat hij durfde inroepen over het door hem geschonden werk: „*bedrog*!" (97)

Bedrog is:

afwezigheid van dialektische ontwikkeling te constateeren onder verzwijging van die ontwikkeling zelve en onder aanvoering van 'uitgezochte' aanhalingen, die niet als dialektische ontwikkeling *bedoeld* waren;

ter kenschetsing van een werk uitsluitend — werke-

---

1) Cursiveering van den heer K. J. PEN.

lijke of gewaande — zwakheden te vermelden, ook die niet uitgezonderd, waarop het werk zelf wijst;

een gestadig zich ontwikkelend levenswerk te beoordeelen enkel naar zijn begin.

Want: al schólen in het Collegium Logicum zoo vele fouten, als de vlijt van den heer PEN trachtte te verzamelen — maar neen: te kort schoten geest en geweten van den beoordeelaar — dan nog ware „ons in de heele wereld uniek college in zuivere rede'', gelijk de heer J(ULIUS) D(E) B(OER) het in zijn voorbericht terecht noemt, niet fout. En al ware het éérste Collegium Logicum van 1904—5 fout, dan nog was dit niet de gerijpte, volledige, Rede Natuur en Geest omvamende leer van *Zuivere rede en hare Werkelijkheid.* En om *deze* heeft het te gaan in een oordeel over het onderscheid tusschen HEGEL en BOLLAND!

* * *

Eene beschouwing van de verhouding van het Collegium Logicum tot HEGEL's logica heeft op hooger peil te staan dan partijdige gelijkvloersche kritiek, welke slechts aantastbaarheden zoekt — in het eerste. Zij heeft om te beginnen de *overeenkomst* te toonen, zoowel tusschen hunne beschrijvingen als tusschen hunne tóónbeelden van toepassingen der methode. Eerst daarna heeft zij het onderscheid te bespreken, het wézenlijke onderscheid, hierin liggende, dat het Collegium Logicum, al konden zijne twintig lessen zich voorzeker niet de uitweidingen veroorloven van de Groote Logica, deze nochtans in rijpheid van denken op tal van plaatsen, in klaarheid van vorm doorloopend, overtreft. Wat boven geschied is ten aanzien van het Begin en van de Oordeelsleer — de aanwijzing, dat Prof. BOLLAND de letter van HEGEL in diens geest verbetert — dient zij te bewerkstelligen ook ten aanzien van het ranggetal, de meetbaarheid, den graad, de werkelijkheidskategorieën, de kategorieën van de oordeelsrelatie, de figuren der sluitrede.

Toch ware eene deskundige bespreking van het Collegium Logicum nog geene volledige bespreking van BOL-

LAND's Logica. Eene zoodanige heeft in te lichten ook omtrent de Redeleer in *Zuivere Rede*, den Leiddraad en de latere Logica-colleges, deze reeks van omwerkingen der Nederlandsche redeleer, die de meesterlijk beheerschte stof telkens in nieuw licht toonden. Nooit te voren werden ranggetal, uitvloeisel, vorm, onmogelijkheid, vrijheid, substantie, oordeel en mechanisme besproken als in het jaar 1910/11 ; nooit het begin, de graad, de denkwetten, en de wezenskategorieën als in 1914/15.

En nog ware vergelijking van de Nederlandsche met de Duitsche Logica geene vergelijking van BOLLAND's leer van zuivere rede met HEGEL's encyclopaedie. Tusschen beider Redeleer is het onderscheid, hoe belangrijk ook, naar verhouding zelfs gering ; eenerzijds heeft reeds HEGEL de zijne nagelaten in voorbeeldigen staat, anderzijds geldt de Logica tijdeloos, betrekkelijk onafhankelijk van de ontwikkeling van wetenschap, samenleving, kunst en godsdienst. Doch eerst in die geledingen van het absolute idealisme, welke HEGEL onvolledig, *of niet*, heeft uitgewerkt, en in die, welker letter, afhankelijk van den stand der wetenschappen of van de vormen der samenleving, gelden kon slechts voor *zijne* eeuw — eerst daar komt het groote onderscheid tusschen beide denkers aan het licht.

Zoo moet dan eene studie over dit onderscheid aantoonen, dat de *dialektiek* van het geweten, in de middelafdeeling van HEGEL's Rechtsphilosophie schuil gaande, eerst in die van BOLLAND's Samenlevingsleer aan het licht komt ; dat bovendien de derde afdeeling dezer samenlevingsleer, als wijsbegeerte van huisgezin maatschappij en staat in het licht hunner ontwikkeling in *onzen* tijd, eene *hernieuwing* is van de overeenkomstige geleding van HEGEL's werk.

Zij heeft voorts aan te toonen, dat BOLLAND's *Aesthetische Geestelijkheid* eene *voortzetting* is van HEGEL's arbeid, *de vervollediging van het absolute idealisme door aanvulling van eenen geheelen sector, die in Hegel's arbeid ontbreekt.* In diens Aesthetica toch is van eene

dialektiek der schoonheidsidee nog geene sprake. Overwegend wijsbegeerte der kunst*geschiedenis* is zij, maar juist niet wat eene wijsbegeerte der *kunst* bovenal behoort te zijn en wat eerst Bolland's *Aesthetische Geestelijkheid* geeft : de dialektiek der aesthetische idee, hare zelfontwikkeling tot eenen *kringloop van begrippen.* Eerst Bolland verwerkelijkte de dialektische methode in deze sfeer, tot deze sfeer, van denkbaarheden. Wat beteekenen bij de verrijking van het absolute idealisme met deze Nederlandsche schepping tekortkomingen in het eerste collegium logicum ? Wat beteekenen zij bij het dialektische denken in het algeméén van den wijsgeer, wiens inzicht juist in de *dialektiek* der gegevens van wetenschap, wijsbegeerte, kunst en godsdienst hem den smaad berokkende van zoo velen hunner ambtelijke vertegenwoordigers ? Wat beteekenen zij bij het dialektische denken van hem, wiens streven, slechts de zelfontwikkeling van het object te toonen, zelfs zijnen geschiedkundigen arbeid beheerscht ; die vermag, zijne taal de dialektiek van het begrip te doen spiegelen zoo, dat hij voor zijne leer de smalend bedoelde namen woordenspel en woordgegoochel aanváárdt ? Zou Hegel, niet ook *hare* vermelding — gesteld zelfs dat de heer Pen doorloopend *goed* had gezien, wat immers niet het geval is — tegenover zoo grootsche verwerkelijking der methode „Kleinigkeitskramereien" hebben genoemd ?

Eene studie over het onderscheid tusschen Hegel en Bolland zou ten slotte moeten aantoonen, dat Bolland's Natuurphilosophie in strengheid van bouw, in ontwikkeling der kategorieën en uiteraard in wetenschappelijkheid Hegel's Natuurphilosophie overtreft. Niet Hegel, eerst Bolland bespreekt in de eerste afdeeling der bewegingsleer ook de keerzijde der gravitatie, het kosmische licht ; besluit het eerste hoofdstuk der verschijnselenleer met de absolute physica der aarde, overeenkomstig het slot der bewegingsleer (absolute beweging van het zonnestelsel) ; ontwikkelt het meteorologische proces nà en ààn het chemisme als

slot der tweede afdeeling, overeenkomstig HEGEL's opmerking, dat het chemische proces der afzonderlijke lichamelijkheden láger staat dan het algemeene (Enc. § 326 toev.) — al beschouwde HEGEL zelf het als slotkategorie van het eerste hoofdstuk der verschijnselenleer; beschouwt het chemische proces na de electriciteit, als synthesis van deze en het magnetisme, overeenkomstig HEGEL's opmerking, dat het van magnetisme en electriciteit de eenheid is (Enc. § 326 toev.) — al behandelde HEGEL zelf het niettemin na het magnetisme. Niet HEGEL, eerst BOLLAND ziet de dialektiek der beweging als hare zelfonderscheiding tot richting en snelheid, en de dialektiek der stof als hare zelfopheffing in de kracht. Maar bovenal onderscheidt *dit* BOLLAND's Natuurphilosophie van die van HEGEL, dat zij het wetenschappelijke inzicht van *onze dagen* vooronderstelt. In het licht dààrvan ziet zij de natuurkategorieën, gelijk zij, omgekeerd, in het licht van dezen de groote *hedendaagsche* uitkomsten van het natuurwetenschappelijke onderzoek beschouwt. (Vgl. boven blz. 348)

Vat nu de heer PEN de resultaten van zijn onderzoek naar het onderscheid tusschen de beide philosophieën aldus samen :

„Wanneer hij (Prof. BOLLAND) de opmerking maakt, dat we HEGEL's logika, zooals ze daar ligt, niet voor iets meer hebben te houden dan eene proeve van de wijze waarop men het zelf moet trachten te doen, beter moet doen dan de meester het ons heeft voorgedaan, slaat dat alleen hierop, dat BOLLAND *bevroedde*, [1]) dat eene „kategorie" niet hare juiste plaats had, of dat het hier of daar niet glad genoeg was gezegd ;" (68) —
dan beteekent dit derhalve, *dat de heer* PEN *aan het inzicht in het wezenlijke onderscheid tusschen* HEGEL *en* BOLLAND *niet is toegekomen.*

Daaraan is ten slotte zijne verkeerde erkenning toe

1) Cursiveering van den heer PEN.

te schrijven van de juistheid der omschrijving van zuivere redeleer als *wijsheid.*

Als vrucht van wijs*begeerte* is het alsolute idealisme wijs*heid*, als vrucht van philo*sophie wijs*heid ; als objectieve stelselmatige kennis is het wetenschappelijk. Deze wetenschappelijke wijsheid noemde HEGEL, bovenal haren vorm beklemtonende, *wetenschap*, Prof. BOLLAND, haren inhoud beklemtonende, *wijsheid.* Terecht — vindt de heer PEN. Want, oordeelt hij verkeerdelijk, HEGEL's denkwijze, welke de philosophie juist hare wetenschappelijke gedaante verleent, heerscht immers in de leer van zuivere rede niet. Doch tusschen deze en HEGEL's arbeid kent de heer PEN, naar wij zagen te weinig de overéénkomst om haren wetenschappelijken vórm, te weinig het verschil om haren wetenschappelijken inhoud, recht te doen wedervaren.

Hoofdzaak weliswaar is, dat beide wijsgeeren met de verschillende namen hetzelfde bedoelen. Gaat het evenwel om beóórdeeling dezer namen, dan dient opgemerkt, dat de naam „wetenschap" terecht beklemtoont het *onderscheid* tusschen HEGEL's wijsbegeerte en de voorafgegane philosophieën, doch ten onrechte verloochent zoowel hare veel gewichtiger *overeenkomst* met dezen als haar eveneens veel gewichtiger *verschil* van de wetenschappen : elke philosophie heeft tot inhoud de volledige werkelijkheid, tot doel de waarheid ;elke wetenschap daarentegen heeft tot inhoud slechts een deel van de wereld der verschijnselen, tot doel zich niet weersprekende juistheid. [1]) De naam „wijsheid" nu laat ongenoemd wat de naam „wetenschap" beklemtoont, en beklemtoont, wat deze verloochent. Zoo is hij juister ; èn naar zijne beteekenis, èn etymologisch. En fierder

---

1). HEGEL : „Beiden (n.l. Philosophie en Godsdienst) hebben de wáárheid tot voorwerp, en wel in den hoogsten zin, — in dien, dat Gód de waarheid en hij alléén de waarheid is." (Enc. § 1) „Wetenschappen ... gebouwen van een van de rede verlaten verstand." (16 : 47). „... het onderscheid tusschen de philosophie en de overige wetenschappen. . . De *eindigheid* van de laatsten bestaat in het alge-

is daarom zijne handhaving in weerwil van voorzien en dan ook niet uitgebleven wreed misverstand, hetwelk ondanks alle terechtwijzing de bovenwetenschappelijke wijsheid van het absolute idealisme verwarren blijft met de voorwetenschappelijke wijsheid der Ouden — dan de niet te loochenen, zij het te rechtvaardigen, buiging voor de wetenschappen, gelegen in de aanvaarding van háren naam voor het begrip, dat naar vorm en inhoud hare voorstellingen omvamend te buiten gaat.

* * *

In eene later verschenen brochure „De Hooger-Onderwijswet en de vrijheid der wetenschap" deelt de heer Pen mede, dat zijne verhandeling oorspronkelijk bedoeld is geweest als dissertatie, maar dat Prof. Bolland, door de faculteit als promotor aangewezen, hem had medegedeeld, niet te vermogen, hem op genoemd geschrift te doen promoveeren. Niettemin, vindt de heer Pen, had *Z. H. G.* hem tot promotie moeten toelaten, en zich refereeren aan het oordeel van den senaat. Dan echter zou Prof. Bolland in strijd gehandeld hebben met het door den heer Pen zelven aangehaalde art. 17, hetwelk voor deze toelating goedkeuring van het proefschrift door den promotor vordert. Van de door den heer Pen gewaagde, en voor het overige beleedigende, onderstellingen waaróm goedkeuring en toelating werden geweigerd, kan, ook met het oog op bovenstaande beschouwingen, alleen deze gelden: dat de hoogleeraar het proefschrift „niet wetenschappelijk genoeg achtte." (16)

---

meen hierin, dat hier het denken, als enkel formeele werkzaamheid, zijnen inhoud als eenen gegevenen van buiten af opneemt en de inhoud niet geweten wordt als van binnen uit bepaald door het daaraan ten grondslag liggende denken, dat zoo vorm en inhoud elkander niet volkomen doordringen, waartegenover in de philosophie deze scheiding wegvalt en deze derhalve als 'oneindig kennen' te beschrijven is." (Enc. § 133 toev.)

MENSCH EN NATUUR

DOOR

Dr. R. T. A. MEES.

Het bewustzijn is onze eenige zekerheid. Al onze kennis is bewustzijnsinhoud, maar in zooverre als zij ontstaan is door de gewaarwordingen der zintuigen, wijst zij op een werkelijkheid buiten ons bewustzijn, die wij natuur noemen. Al kennen wij met zekerheid slechts onze voorstelling der natuur, die deel is van ons bewustzijn, aan de natuur geen andere werkelijkheid toe te schrijven dan haar bestaan in onze gedachten, vinden wij te beperkt. Allen, die zich aan natuurwetenschappelijken arbeid wijden, hebben de overtuiging, dat de natuur een werkelijkheid is boven ons bewustzijn, en de mensch zelf in deze werkelijkheid is.

Niet alleen lichamelijk staan wij in de natuur, onze gedachten-voorstellingen en herinneringen vormen haren inhoud uit hetgeen wij van buiten gewaar worden, zij zijn geheel vervuld van de natuur, zonder het verband met die werkelijkheid, zouden wij ledig zijn en niet leven. Wij zijn in stoffelijken zin gelijk aan de voorwerpen der natuur, al de veranderingen en werkingen in ons lichaam geschieden volgens de regels en wetten, die ook de verschijnselen in de natuur beheerschen, de natuur doordringt ons in alle deelen, zij sluit om ons heen aan alle zijden, zij vervult onze gedachten en is werk-

zaam in al onze daden. Wie de natuurwetenschappen beoefent, gaat van dit beginsel uit, dat de natuur een eeuwige werkelijkheid is en de mensch daarvan deel is. Het veelzijdige, gedetailleerde en diepgaande wetenschappelijk werken, de vereeniging van theoretische en experimenteele arbeid geeft het besef van de oneindigheid der natuur sterker dan wij misschien op andere wijze zouden kunnen verkrijgen. Want wie heeft er niet, als hij bij het overwegen van den inhoud van een experiment of een onopzettelijk plaatsgrijpend natuurverschijnsel, bedenkt hoevele invloeden het verloop beheerschen, hoevele beginselen en wetten in het volledige verschijnsel optreden, het plotselinge gevoel gehad, dat, wat hij ziet gebeuren, al is het ook een eenvoudige chemische omzetting, hem een oneindige wereld ontsluit? Zooals in elk van de menschelijke handelingen factoren uit alle deelen van ons wezen medewerken, uit het intellect, uit de herinnering, het gevoel en zelfs uit de lichamelijke functies, zoo werkt ook in elk natuurverschijnsel de natuur met het geheel van hare invloeden, die van algemeene geldigheid evenzeer als die van bijzondere omstandigheden en qualiteiten. De beschouwing van het kleinste natuurverschijnsel opent voor het innerlijk oog een verschiet van oneindigheid, wij gevoelen ons in aanraking met het geheel van de werkingen en krachten der natuur, met haar ware, diepe oneindigheid. Wij ondervinden dat de natuur een oneindigheid is in haar uitgestrektheid, maar ook een diepte heeft in innigheid en kleinheid; dat er een volle rijkdom is van afwisseling, verandering, en verbijzondering, maar ook in elk punt een matelooze volheid van alle werkingen, die van alle zijden daarin samenkomen. De natuur is de realiteit met de dubbele oneindigheid van uitgebreidheid en intensiteit. De natuurwetenschap blijft niet bij het besef van de werkelijkheid en oneindigheid der natuur, zij wil een voor den geest zichtbaar beeld van haar vormen, een voorstelling, die eenheid en voltooidheid heeft en die binnen het bewustzijn is.

Zoo ontstaat een tweede natuur, de natuur van ons denken, van onze wetenschap. Zij is de samenvatting van onze voorstellingen, de schepping van onze begrippen, een natuur die van ons leven geheel vervuld is, voortkomend uit de gedachtenwerkingen. Dit is de vermenschelijkte natuur, een systeem, dat verandert met de menschelijke innerlijkheid, gevoel en gedachte, een systeem, dat deel is van ons leven, groeit en zich ontwikkelt als het leven zelf. De natuurwetenschap herschept de werkelijkheid der natuur tot menschelijke voorstelling, en van de oneindigheid der natuur maakt zij een eindig beeld, omdat wij, zelf eindig, niet anders dan in eindige, afgesloten en eenzijdige voorstellingen ons denken kunnen gieten. Terwijl de natuur in elk ding, en in elk verschijnsel de volheid van haar oneindigheid legt, leert de wetenschap abstraheeren, de volheid ontleden, spreekt de wetenschap van onderscheiden werkingen, van speciale wetten, begrippen, krachten en oorzaken. De wetenschap komt voort uit de gewaarwording van de werkelijkheid der natuur, maar zij is niet de volledige weerspiegeling van de natuur en niet de eenige waarheid aangaande de natuur, zij is een menschelijke voorstelling, zij is eindig en streeft naar een afgesloten, geordende vorm, en daarin zien wij den invloed van het leven.

Een plant trekt uit grond en atmosfeer, kiezend, hare bouwstoffen, verbindt en verdeelt ze, ordent en stelt samen daaruit haar gestalte, haar stengels en bladeren, bloemen en vruchten. In de plantenvormen is die schoone, rijke symmetrie, die, hoewel nooit zoo volmaakt als de strenge, rechtlijnige symmetrie der kristallen, een grooter aantal van mogelijkheden heeft, en waarin een ideaal van gevoelige, zinvolle orde kenbaar is. Is dit niet het voorbeeld van levenswerkzaamheid zichtbaar in koralen, insecten en zooveel andere objecten der levende natuur, zichtbaar ook in de wetenschap? Zooals bij de plant wortels en voedselwegen de verschillende stoffen samentrekken, zoo dragen zintuigen

en zenuwen in den mensch de verschillende indrukken naar het levend bewustzijn en dit vormt hieruit de geordende eenheid der wetenschap. Die eenheid krijgt de wetenschap daaruit, dat zij gedragen wordt door een centraal begrip, dat in alle deelen der wetenschap uitgewerkt wordt, begrippen als die der materie, der beweging, der energie, der entropie, relativiteit, e.a.

Wetenschap is een schepping van verstand en ordenend gevoel, zij is een menschelijke, eindige schepping, die op de oneindige werkelijkheid der natuur betrekking heeft en voor haar geldigheid bezit. Voor de natuur geldt evenzeer een wetenschap, die beweging, als een, die relativiteit als centraal begrip heeft, want de oneindigzijdige natuur kan worden bezien uit elk standpunt.

De zuivere natuurwetenschap schept een tweede natuur, die in ons denken ligt, maar ook de toegepaste natuurwetenschap leert de natuur herscheppen want zij maakt een passende natuur als omgeving voor den mensch. Het leven is een kracht, die scheppen, vormen en ordenen wil, zoowel op geestelijk als op stoffelijk gebied. In planten en dieren openbaart het leven zich als de kiezende werkzaamheid, die tot zich neemt wat buiten het eigenlijk lichaam is en dit maakt tot lichaam; drager en beveiliging van het bewustzijn. Het leven doet zich voor als het geheel van krachten, dat in de organen alle stoffen vormt, verdeelt en naar bestemde richtingen stuurt om de hoogste levensprocessen te onderhouden, een geheel van invloeden, die niet tegennatuurlijk, niet afwijkend van de natuurwetten werken, maar wel in een bijzondere richting door bewuste of onbewuste wil bepaald, alle grondstoffen bijeenbrengt, ze scheidt en wegvoert, zoodat en systemen en combinaties ontstaan en verbindingen worden opgebouwd van een hoogere orde van samenstelling en structuur en van een beperkter bestendigheid dan in de minerale wereld, waar de verdeeling en het samentreffen der werkende stoffen en omstandigheden alleen van het toeval afhangt, ooit kunnen ontstaan. Om de organische

stoffen uit eenvoudigere verbindingen op te bouwen wordt in het algemeen de nauwkeurige inachtneming van zeer bijzondere voorwaarden vereischt, die het leven in de organen blijvend in stand houdt. Het lichaam is de allernaaste en allernoodzakelijkste omgeving van het bewustzijn, in den mensch heeft het bewustzijn nog ruimere omgeving noodig, die van woning, stad en staat. Ook in de, voorziening van deze levensbehoefte uit zich de scheppende levenskracht: met hoofd en hand maakt de mensch zich huisraad, woningen, wegen, steden en vervoermiddelen. Alles wat wij opzettelijk maken, om daarvan nut te hebben, is te beschouwen als uitbreiding van het lichaam, want het vergroot de lichamelijke functies, de woning die van beschermer van ons leven, de vervoermiddelen die van verplaatsing en van beweging, de fabrieken die van de vormende organen, de geneesmiddelen die van het evenwicht herstellen in de levensprocessen.

Alle uitvindingen vergrooten de macht van den mensch over de stoffelijke wereld, wij gevoelen ons in het actieve, scheppende werk der toegepaste natuurwetenschap als vormers van nieuwe, nuttige natuur: de menschelijke omgeving. Deze natuur, door de werkzaamheid van het leven gemaakt, is, welbegrepen, niet ontstaan door een „vitale kracht'' die andere natuurkrachten kan overwinnen, of de geldigheid der natuurwetten kan verbreken, maar om onze omgeving te vormen maken wij gebruik van dezelfde natuurkrachten en wetten, die de wetenschap ons doet kennen, wij voegen daaraan slechts toe een selectief beginsel, wij kiezen die voorwaarden en omstandigheden, die een gewenschte uitwerking zullen hebben, wij geven richting aan de natuurkrachten, wij ordenen en plaatsen de bestanddeelen, wij regelen bewegingen en snelheden. Het menschelijk vernuft is niet in staat nieuwe materie of nieuwe energie uit niets voort te brengen, zooals de oude alchemisten en zoekers naar een perpetuum mobile zich voorstelden, doch het leven maakt de bestaande

krachten en werkingen der natuur toegankelijk, verhoogt de waarde van de bestaande energieën door ze in gewilde richting te verbruiken, ontsluit ons de verborgen, onuitputtelijke rijkdommen der natuur. Hierdoor is de mensch in staat zich te bevrijden van de zorg voor de meest onmiddellijke levensbehoeften, vindt hij gelegenheid zijn gedachten te vervullen met de eeuwige waarheden, die in religie en kunst en ook in de zuivere wetenschap worden gevonden. Het is een en hetzelfde levensbeginsel, dat in de toepassingen der natuurwetenschappen in materieelen zin een menschelijke natuur schept, en dat in de zuivere wetenschap in geestelijken zin een natuurbeeld vormt door ordening en verwerking van de opvolgende en samenhangende gewaarwordingen. De oneindige werkelijkheid der natuur is steeds de diepe bron, waaruit het leven den voorraad put voor zijn scheppingen.

OVER DE BETEEKENIS EN DE WAARDE VAN HET GODGELEERD-STAATKUNDIG VERTOOG VAN B. DESPINOZA

DOOR

Dr. W. MEIJER.

Tot op den jongsten tijd waren weinigen er in geslaagd, het Tr. Theol. Pol. te begrijpen, waaruit vanzelf volgde dat men er ook de waarde niet van kende.

Ik wil heden trachten iets bij te dragen tot beter verstand van dit merkwaardige boek.

De voornaamste reden van het door mij bedoelde misverstand, was natuurlijk gelegen in de onvoldoende kennis van Spinoza's wijsbegeerte.

Deze, in den aanvang belasterd, beschimpt en vervloekt, toen doodgezwegen, is eerst een eeuw nà des schrijvers dood in Duitschland weer ontdekt, toen onredelijk verheerlijkt door mannen als SCHLEIERMACHER, LESSING en GOETHE die hem maar half verstonden en in den laatsten tijd eerst duidelijk geworden voor de denkers van onzen tijd.

Maar behalve dit overwegende bezwaar bestonden er tot recht begrip van dit boek ook nog moeilijkheden van anderen aard.

Wel is het in de eerste plaats een wijsgeerig pleidooi, maar tevens sluit het zich geheel aan bij de tijdsomstandigheden, waarin men toen, van 1660 - 1670, verkeerde.

Het behandelt de groote beginselvragen die destijds geheel Europa in vlam zetten, maar die nergens scherper werden gesteld dan in ons vaderland, dat in de 17e eeuw den tijdgeest beheerschte. Evenals JAN DE WITT de staatkunde van Europa leidde, gaf de Hollandsche letterkunde den toon aan in de vrijzinnige gedachtenwereld van dien tijd. Dank zij onze vrijheid van drukpers, was Holland een baken der verlichting.

GROTIUS werd de rechtsgeleerde, BOERHAVE de geneesheer, HUYGENS de natuurkundige, REMBRANDT de schilder, SPINOZA de wijsgeer van Europa. Holland was in het klein een beeld van den beschavingstoestand in dien tijd.

Men moet dus om dit Tractaat te kunnen waardeeren noodzakelijk ook Holland van dien tijd kennen.

En dit is voor buitenlanders die SPINOZA studeeren, niet gemakkelijk.

In 1903 heb ik Prof. MENZEL daarop gewezen in twee Artikelen van het Archiv van L. STEIN, die men in onze boekerij te Rijnsburg kan vinden. Over SPINOZA en de Collegianten (No. 260) en over SPINOZA en het Christendom (No. 262 van den catalogus). De Duitschers hebben spoedig begrepen, dat hier de sleutels te vinden waren tot recht verstand van het Tractaat en sedert bijzondere aandacht daaraan gewijd.

Maar toen men nu eenmaal zijn aandacht op het tijdelijk karakter van het Tractaat gevestigd had, is men daarin ut fieri solet weer te ver gegaan en met voorbijzien van den breeden grondslag van het Vertoog, de waarde ervan gaan miskennen door het eenvoudig te beschouwen als een geschrift, uitsluitend bestemd tot bevordering van de Staatkunde van JAN DE WITT.

Dit is onlangs duidelijk gebleken uit een verhandeling van Dr. HERMANN COHEN in het „Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur" 1915.

Dr. CARL GEBHARDT, de grondige Spinozakenner had zich in zijn Einleitung voor de uitgave zijner Vertaling van het Tractaat laten ontvallen, dat „der wahre Grund

dem der Theol. Pol. Traktat seine Entstehung verdankt, liegt in der Verbinding SPINOZA's mit JAN DE WITT (Seite VIII) en op Seite IX : dieses Werk ist in seinem praktischen Teile nichts anderes als eine holländische Staatschrift im Sinne der republikanischen Politik JAN DE WITTS. In der gleichen Weise enthält der Theologisch-politische Traktat eine Verteidigung der Kirchenpolitik des Grosspensionars.

Op deze woorden nu beroept zich Dr. COHEN, en nadat hij aldus het karakter van het Vertoog in het oog van zijn hoorders tot den rang van een gewoon schotschrift heeft trachten te verlagen, valt hij het met de heftigste woede aan, als een onwaardige en onkundige beschouwing van de Heilige Schrift door een afvallige, wiens haat tegen de Joden door zijn verbanning uit de Synagoge was aangevuurd, die daardoor zelfs verleid was Christus boven MOZES te stellen en de Protestantsche theologen de wapenen in handen had gegeven tot miskenning van de wet en de profeten.

Zijn demonische invloed zou nog heden ten dage de hoofdoorzaak zijn der overal zich openbarende jodenvervolging.

SPINOZA's karakter wordt daarbij als huichelachtig en vreesachtig afgeschilderd en op den voorgrond gesteld dat het hoogst noodig is dat tegen de vereering allerwege hem betoond, op grond van zijn Theol. Pol. Tractaat, met kracht wordt opgetreden.

En hoewel nu uit GEBHARDTS Einleitung XII en XXX en COHEN's eigen woorden (Seite 56 en 59 Noot) blijkt dat de eerste ten volle en on-omwonden, de breedere strekking van het betoog heeft erkend, de tweede zich toch ook genoodzaakt ziet een hoogere waarde daaraan toe te kennen, geeft mij deze felle aanval op SPINOZA's karakter aanleiding om door een onpartijdige beschouwing van het Tractaat te trachten, de rechte waarde daarvan te bepalen.

Uit de laatste aanhalingen blijkt dat het werk met recht van wereldhistorische beteekenis wordt genoemd

en een gedenkstuk van onze beschaving mag heeten. Het poogt eene oplossing te geven van enkele der belangrijkste vraagstukken die er voor de menschelijke samenleving bestaan, vraagstukken, die toen nog nieuw en ongehoord, zelfs nu nog óf weinig óf niet doordacht zijn.

Laat mij al terstond beginnen, U den inhoud daarvan te omschrijven.

1e. De vrijheid van denken en spreken voor den enkeling is een natuurrecht en moet door den Staat worden toegestaan; zij is noch voor de vroomheid noch voor de rust van den Staat te duchten, ja, kan zelfs niet zonder schade voor beiden den menschen worden ontnomen.

2e. Het ware godsdienstig geloof moet blijken uit 's menschen zedelijk gedrag en is onafhankelijk van bespiegeling, 't geloof aan geschiedverhalen (mythen) of ceremoniën (godsdienstplechtigheden).

3e. Godsdienst en wijsbegeerte moeten onafhankelijk van elkaar blijven, en die God waarlijk kent kan hem niet dienen.

Dit zijn de veritates aeternae die Spinoza in dit Vertoog heeft uiteengezet en aangetoond, waarheden die nog in onzen tijd alle gemoederen bezig houden.

Men vindt haar terug in de leuze: liberaal of clericaal, voorts in den eisch van zedelijke opvoeding, terwijl de derde vraag vooreerst nog geen belangstelling zal wekken, zoolang men meent aan het Kantiaansche standpunt genoeg te hebben.

Dat het boek, behalve deze wijsgeerige ook een staatkundige beteekenis heeft, die heden ten dage nog onderzoek waard is, zal U voldoende begrijpen, als ik U er op wijs, hoe reeds toen de kwestie van Art. 192 onzer G. W. door Spinoza grondig doordacht en op zijne wijze beslist is.

Wij komen op dit laatste nog terug, maar behoeven niet stil te staan bij een ander onderwerp van algemeen belang, dat namelijk door Spinoza in deze uitgave voor het eerst een proeve geleverd is van onbe-

vooroordeelde critiek op den Bijbel. Dit feit toch is door Prof. MATTHES in onze Jaarvergadering van 1908 naar waarde gehuldigd en openbaar gemaakt in Teijlers Theol. Tijdschrift 1909.

Als curiositeit moet ik hierbij toch nog even vertellen, dat onze beroemde Leidsche school bij haar critische Studiën is uitgegaan van het werk van pater RICHARD SIMON, dat 10 jaar na SPINOZA verschenen is en dat zij haren beroemden landgenoot daarbij totaal over het hoofd heeft gezien, hetzij omdat zij blindelings SEMLER gevolgd heeft, hetzij omdat SPINOZA's naam in godgeleerde kringen zelfs toen nog niet genoemd mocht worden.

CORNILL's Einleitung in das Alte Testament geeft SPINOZA in dit opzicht de eer die hem toekomt.

De inleidingswetenschap, waarvan hier sprake is, werd door SPINOZA geschapen en genoemd :

Geschiedenis der Schrift. Eerst in den laatsten tijd is men tot deze benaming, die de juiste was, teruggekeerd.

Laat ons nu eerst eenige oogenblikken stilstaan bij de letterkundige geschiedenis van het Tractaat.

Het is verschenen toen SPINOZA van Voorburg naar den Haag was vertrokken in de eerste dagen van het jaar 1670. Het heette Tractatus Theologico-Politicus en berichtte dat het was uitgegeven bij HEINRICH KÜHNRATH te Hamburg. Het was in het Latijn geschreven.

Onder den naam KÜHNRAHT was een Rozekruiser bekend, die in het begin der 17e eeuw dikke boeken vol symbolen schreef. In 1670 leefde hij te Hamburg niet meer. Toch zijn er toen meerdere boeken op zijn naam verschenen, tengevolge waarvan hij bij Lappenberg zorgvuldig in de lijst der Hamburger drukkers is opgenomen. Bij nader inzien blijken al deze Geschriften echter SPINOZANA te zijn, zoodat LAPPENBERG door Holland gefopt is.

De bekende RIEUWERTSZ te Amst. heeft later zelf verklaard, dat het boek bij hem ter perse is gelegd.

In 1693 verscheen de Hollandsche Vertaling, zoo het

heette bij HERMAN KOENRAAD te Amsterdam en daardoor liet COLERUS zich beetnemen.

Zoodra het boek verschenen was, brak er een storm van verontwaardiging los in de kerkelijke kringen van Holland en Zeeland.

Elke synode verzocht opnieuw veroordeeling, totdat eindelijk WILLEM III toegaf en in 1674 het boek verbood.

Om aan de navraag te blijven voldoen, verschenen er nu achtereenvolgens 4 herdrukken in hetzelfde formaat, die allen hetzelfde jaartal droegen, zoodat bij ophalen door den schout de drukker de boeken voor oud verkoopen kon.

Prof. LAND was de eerste die deze drukken heeft onderscheiden en daarvan mededeeling gedaan in de Academie van Wetenschappen. (Zie No. 244 van den Catalogus te Rijnsburg).

Toen men nu hiermede niet meer durfde voortgaan, verscheen een 8° druk, die met de zonderlingste titels werd uitgedoscht, waarvan een paar nogal teekenend zijn.

Na deze uitgave werd het Vertoog in het Fransch vertaald door JEAN MAXIMILIEN LUCAS ± 1680, wiens levensgeschiedenis door mij aan het licht is gebracht en beschreven in mijn Levensbeeld van SPINOZA. Hij was beoemd door zijne Quintessences. In Frankrijk werd het boek gunstig opgenomen. Alle ontwikkelden waren het er mede eens, in Parijs werd het veel gelezen en vermoedelijk heeft het Condé die een Rozekruiser was aanleiding gegeven om SPINOZA in 1673 uit te noodigen naar Utrecht te komen.

In Frankrijk werd later een der hoofddenkbeelden door ROUSSEAU overgenomen in zijn confession de foi.

In Holland bleef het volslagen onopgemerkt, zooals wij boven reeds hebben gezien bij de beschouwing der Leidsche Critiek.

Toen Prof. LAND nu in 1880 SPINOZA's werken uitgaf, wist hij nog niet, dat er 4 drukken waren, wat hij later eerst ontdekte, tengevolge waarvan Dr. GEBHARDT nu in staat was volgens LAND's eigen aanwijzing diens uitgave te verbeteren.

Spinoza zelf maakte nog enkele aanteekeningen op dit Tractaat, die door de Murr zeer nauwkeurig zijn uitgegeven en insgelijks groote beteekenis hebben.

De Rozekruisers en de Vrijmetselaars vonden in dit Tractaat de uitdrukking hunner innigste overtuiging. Het is als het ware het programma der maçonnerie. Men zie daarover mijn geschrift over de Rozekruisers.

In de tijdsomstandigheden niet alleen van Nederland maar van Europa lag de aanleiding tot het opstellen van dit werk. Maar ook van Nederland. In 1665 schrijft Spinoza aan Oldenburg : Ik stel nu een Vertoog op over mijn opvatting van de Schrift. Hiertoe word ik bewogen, 1. door de vooroordeelen der theologen, daar ik weet, dat deze vooral de menschen verhinderen zich op de wijsbegeerte toe te leggen. Daarom beijver ik mij die bloot te leggen en uit de geesten der denkenden te verwijderen.

2. door de meening die het volk van mij koestert, dat niet ophoudt mij van goddeloosheid te beschuldigen. Ook die moet ik zooveel mogelijk van mij afwenden.

3. door de vrijheid van denken en te zeggen wat men denkt, die ik op alle wijze zoek te bevorderen, en door het overgroot gezag der predikanten en hun overmoed op allerlei wijze onderdrukt wordt.

Hierbij bedenke men dat de reformatie den Bijbel tot eenige norm van het leven had gemaakt waardoor het voor alle vromen van het allerhoogste gewicht werd dien goed te leeren kennen. Van de waarheid, daarin geopenbaard, hing immers 's menschen zaligheid af.

De godgeleerden nu, die haar moesten uitleggen, geraakten daarbij in de grootste oneenigheid en verketterden elkaar op de meest stuitende wijze, totdat dit de menigte dusdanig verdroot, dat ze besloot, op eigen wieken te drijven en zelf de waarheid in de Schrift te zoeken. Het geloof zou zalig maken, maar wat te gelooven was moest ieder zoeken in de Heilige Schrift.

Hoeveel levensgeluk deze waan der menschheid gekost heeft is eenvoudig niet te beschrijven. In onzen tijd zijn Tolstoy en Miss Eddy nog de treurige bewijzen

daarvan. Maar keeren wij tot de geschiedenis terug.

In Holland vooral legde men zich met geestdrift op die studie toe. Men schoof nu de predikanten geheel terzijde en kwam te zamen in Collegiën om telkens beter den Bijbel te verstaan en daardoor tot de kennisse Gods te geraken. Remonstranten, Mennonieten en Mystieken namen aan die Collegies deel en daaruit ontstond langzamerhand een afzonderlijke secte, de Collegianten genaamd.

Deze legden zich toe op het profeteeren (proponeeren en protesteeren), vrij van alle geestelijk gezag.

Zij stonden het vrijspreken voor, maar altijd met verstand, waardoor zij zich gunstig onderscheidden van de kwakers. In 't Weeshuis de Oranjeappel te Amsterdam vindt men hun herinnering bewaard.

Deze richting is het uiterste gevolg der Hervorming. Verder kan men niet gaan.

In die kringen nu werd Spinoza na zijn verbanning uit de Synagoge gaarne gezien, al was 't ook niet als geestverwant, want wie zich geen Christen noemde werd onder hen niet geduld, evenmin als wie zich overgaf aan de werken des vleesches.

Toch zag men hem gaarne, want, zoo iemand, verstond hij het O. T., waaraan hun het meeste gelegen was.

Door deze toenadering tot de Collegianten zag Spinoza zich nu voor een geheel nieuwe taak gesteld. Het O. T., dat hij volgens de Rabbijnsche overlevering had leeren kennen, en waartegen toen reeds bezwaren bij hem gerezen waren die zijn verbanning tengevolge hadden gehad, moest nu met eigen krachtsinspanning, zelfstandig uit een geheel ander oogpunt worden onderzocht.

En aan deze studie hebben wij het Theologisch gedeelte van het Godgel. Staatk. Vertoog te danken.

Zijn methode stond al dadelijk vast. Hij verwierp het gezag der schriftgeleerden, de Bijbel zelf zou hem inlichten. Hij zocht de historia scripturae, evenals de natuurkunde van zijn tijd de natuur onderzocht.

Hij schudde alle vooroordeelen der Theologie van

zich af en zettte zich onbevooroordeeld aan zijn taak. Vrij denken en vrij spreken kon men alleen in Nederland. SPINOZA zou dit, en daarin was hij nu een padvinder, ook toepassen op de Heilige Schrift.

Met de Reformatie was echter, behalve het onderzoek van de Schrift, ook nog een ander beginsel ingevoerd, nml. het beroemde cujus regio, éjus religio; wiens gebied, diens geloof; dat in Duitschland goed gewerkt had, maar in het duizendvoud versnipperde Holland geen toepassing kon vinden.

Toch neigde men om vredeswille daarheen. In de kerk onder de theologen was geen vrede tot stand te brengen en daarom namen tenslotte de Staten het heft in handen en stelden te Dordt vast, wat de ware leer zou zijn. Wie hiermede niet meeging werd afgezet. De Academie werd *gereformeerd.*

We zien dit goedgekeurd door DE GROOT op zuiver historische overwegingen (PIETAS ORDINUM HOLLANDIAE), we zien dit bepleit door SPINOZA, op grond van de leeringen des Bijbels, die immers voor allen het richtsnoer moest zijn en de regel des geloofs.

De vraag was toen niet of het geloof al dan niet vastgesteld zou worden, daaraan twijfelde niemand; de vraag was alleen wie het zou beheerschen, de Staat of de Geestelijkheid.

SPINOZA zocht het antwoord op deze vraag in het O. T. en dit leidde hem tot het volgende besluit.

MOZES staat boven AARON en de geschiedenis van het Israëlitische volk bewijst dat, toen in het eind de priesters koningen werden, het Rijk ten onder is gegaan.

De overheid heeft dus in zaken van godsdiensttwisten te beslissen. Zoo ziet men hoe het tractaat als het ware van zelf uit de vragen des tijds is ontstaan. SPINOZA's verdediging tegen zijn banvonnis door de Rabbijnen werd hier omgewerkt tot een critisch onderzoek van de boeken des Ouden Verbonds.

Bovengenoemd besluit vinden wij vermeld in de laatste hoofdstukken van het Theol. Pol. Tractaat en de vraag aan

wiens zorg de godsdienst vrede moest worden toevertrouwd werd beantwoord in den zin der Overheid. Deze laatste kerkelijk-staatkundige vraag had echter in 1670 een geheel ander aanzien gekregen sedert de synode van Dordrecht haar had trachten op te lossen. Onder FREDERIK HENDRIK waren de vrijzinnige Arminianen weder overal op den voorgrond getreden, de orthodoxie was in de minderheid geraakt, en wat het voornaamste was, de wijsbegeerte van CARTESIUS had stormenderhand onze godgeleerdheid veroverd. Leiden was CARTESIAANSCH. Hoewel theologisch zonder beteekenis, — DESCARTES was en bleef zuiver Katholiek en is eigenlijk bij ongeluk op den Index gekomen, — toch had zijn wijsbegeerte voor de kerk twee zeer gevaarlijke eigenschappen.

1e. begon hij met den twijfel en vond zijn steunpunt in het menschelijk denken; 2e. geloofde hij in de natuurwetenschap zijner dagen en kende aan haar stellingen gezag toe, ook tegenover de Schrift, al durfde hij het ook niet openlijk bekennen, al hield hij daarom zijn Kosmos terug.

De CARTESIANEN, om iets te noemen, geloofden aan het stelsel van COPPERNICUS.

De Universiteit Leiden was gesticht om de kerk van streng geloovige leeraars te voorzien, en nu moest men het beleven dat door CARTESIUS invloed op de theologen, alle gemeenten door deze wijsgeerige questie in beroering werden gebracht.

VOETIUS had er al tijdens het leven van DESCARTES tegen gewaarschuwd; na diens dood liet de ergernis der gemeenten steeds luider zich hooren, zoodat de Staten onder JAN DE WITT zich reeds in 1656 genoodzaakt zagen een placcaat uit te vaardigen „jegens de vermenging van godgeleerdheid en wijsbegeerte". De theologen moesten nu CARTESIUS verloochenen. En toen dit niet hielp, en DE WITT inmiddels vermoord was, wisten de orthodoxen ten laatste WILLEM III over te halen, met strengheid zijn gezag te handhaven. VAN DER WAAIJEN werd uit Zeeland verbannen. MOMMA werd afgezet en van

de Leidsche Hoogeschool werd CARTESIUS voor goed verdreven door de afzetting van den grootmeester HEYDANUS, in 1676.

Wie enkel de staatkundige geschiedenis van zijn vaderland kent, weet niet wat dit feit destijds beteekend heeft.

Door de afzetting van dezen eersten theoloog aan de Leidsche academie, het bolwerk tegen Leuven, verloochende WILLEM III de leuze, waaronder WILLEM I de vrijheid van denken en spreken, ten koste van zijn eigen bloed had gehandhaafd, en werd de kerk weder gesteld boven de wetenschap, wat zoo gebleven is tot op den huidigen dag. Nog altijd worden de theologen aan de Academie door de kerk benoemd.

De vrijheid van denken tijdens de hagepreken geboren, werd door den Staatsgreep van Willem III voor goed uit Nederland gebannen, althans van de Academie. Men leze wat SPINOZA hierover zegt in zijn Politiek Tractaat.

Ook deze hoofdvraag, welke de verhouding moet zijn tusschen godgeleerdheid en wijsbegeerte, noemt SPINOZA met zoovele woorden den hoofdinhoud van zijn Tractaat, terwijl hierin klaarblijkelijk weer ligt opgesloten een andere groote vraag of de Rede of de Schrift tenslotte den doorslag moet geven, waar beide elkander tegenspreken.

De meeste denkers van dien tijd trachtten hiermede te schipperen. L. MEIJER vooral is daarvan een zeer uitstekend voorbeeld in zijn Philosophia Sacrae Scripturae interpres. 1666.

Zijn geschrift lokte hevige bestrijding uit.

SPINOZA moest dus ook deze vraag onder de oogen zien.

Hij beantwoordde haar zeer stellig.

De godgeleerdheid moet van de wijsbegeerte gescheiden blijven, daar immers uit het onderzoek van den Bijbel blijkt, dat God nergens van den geloovige kennis of wetenschap eischt, maar alleen gehoorzaamheid en zoo wordt godsdienst tot zedelijkheid teruggebracht.

Voor de philosophie daarentegen handhaaft hij het onbeperkt gezag der rede (thans critiek).

De menigte die niet tot hooger bespiegeling in staat is, troost hij door de verzekering dat deze ook nergens in den Bijbel gevorderd wordt. De aartsvaders zelfs hadden den naam van God niet gekend. Alleen diens eigenschappen, zijn wezen niet.

Met teksten uit JEREMIA, JOHANNES en JACOBUS betoogt hij, dat het God alleen om gerechtigheid en naastenliefde te doen is, en dat hij die deze deugden in zijn leven betracht, volkomen gerust kan zijn dat hij het ware geloof bezit.

Evenals in den Staat moet geschieden, worden in het Godsrijk geen dwalingen (ketterijen), maar alleen misdrijven gestraft.

Het is een genoegen dit betoog, hoe spitsvondig ook soms, in bijzonderheden na te gaan.

SPINOZA staat hier geheel op het standpunt van KANT: Die Religion innerhalb der blossen Vernunft, en van onze moderne theologie.

Dit anti-dogmatisch resultaat stemde geheel overeen met de Rozekruisers van dien tijd, met de Mennonieten en Remonstranten en met de Protestantenbonders van onze dagen.

Toch bleef men vragen naar een korte samenvatting van het geloof, die geen reden tot verdeeldheid zou opleveren. Men zocht een religio catholica, die allen zou voldoen. Zie mijn vertaling van het Vertoog blz. 305.

HENDRIK IV, GROTIUS, LEIBNIZ, allen meenden hierin vrede en verzoening te zullen vinden, indien slechts:

1e. de overmoed der geestelijken gefnuikt was en

2e. alle dogmata waren opgeruimd.

Volgens SPINOZA waren die dogmata te zoeken in de wijsbegeerte, voor het volk dat hiervan niets begrijpen kon, stelde hij zelf een religio vast, d.w.z. eenige grondstellingen, waaruit vanzelf de verplichting tot een zedelijk leven moest voortvloeien.

Die 7 Artt. in Cap. XIV opgeteekend, hebben velen

aanstoot gegeven, daar zij niet strooken met SPINOZA's eigen wijsgeerige beginselen, zooals wij die lezen in de Ethica. Dat men daaraan aanstoot neemt is onredelijk, want met zoovele woorden heeft hij te kennen gegeven, dat deze Artikelen alleen moesten dienen om hen, die niet in staat waren te philosofeeren, een redelijke grond te geven voor een eerzaam levensgedrag, en tevens van dien aard waren, dat alle waarlijk vrome en eerbare menschen het daarmede eens konden zijn, hetzelfde wat in de Constitutions van ANDERSON van het geloof der vrijmetselarij geëischt wordt en wat ook ROUSSEAU meende de basis van alle geloof te kunnen zijn.

Hij hoopte daardoor niet zooals THORBECKE dacht, een Christendom boven alle geloofsverdeeldheid te bereiken, wat in zichzelf nonsens is, maar een godsdienst of geloof, dat allen twist en tweedracht over de leer zou voorkomen.

Bedenken wij nu bij dit alles, dat hij, de Schrift zakelijk onderzoekende als BACON de natuur deed, aan de eene zijde tot de meest heterodoxe overtuigingen kwam, die de geloovigen geweldige ergernis gaven, terwijl hij aan den anderen kant ook dikwijls moest erkennen, dat de Schrift in veel opzichten de orthodoxie volkomen gelijk geeft, zoo spreekt het vanzelf, dat hij het niemand naar den zin kon maken en nu nog van radicalen als MEINSMA, van Joden als HERMANN COHEN, en van moderne godgeleerden, die het opgeven een Christen van hem te maken, zooals GOETHE het wilde, de grofste beschuldigingen moet verduren, nu eens van huichelarij, dan weer van laffe menschenvrees.

Wie echter zelf den Bijbel zakelijk kan lezen, — maar hoe weinigen zijn er, die dit kunnen — zal in het Godgel.-Staatkundig vertoog niets vinden, wat afkeuringswaardig is. Toch schijnt dit moeilijk. Zelfs GEBHARDT is nog in het onzekere, hoe SPINOZA tegenover het Christendom stond.

Door zijn onderzoek van de Heilige Schrift, was SPINOZA alzoo gekomen, 1. tot de overtuiging, dat men

ieder vrij moest laten in zijn geloof, omdat het er voor de vroomheid niet op aankwam wat men dacht over wijsgeerige vragen en omdat voor de rust van den Staat daarvan niets te vreezen was. Het is hetzelfde wat FREDERIK II later leerde en thans zelfs in enkele Staten, zooals Nederland cum grano salis wordt toegepast.

2e. Dat alle waar geloof moet blijken uit de werken, uit een zedelijken levenswandel, zooals ook door de besten der Hervormden op den voorgrond werd gesteld en tegenwoordig alom wordt gepredikt, maar *niet* toegepast. Op den door hem aangewezen weg voortgaande, is de moderne theologie tot haar huidige schriftverklaring gekomen en daardoor is veel priesterheerschappij en gewetensdwang voorkomen en onderdrukt.

Een vraag blijft altijd nog over.

Hoe is het Theol. Pol. Tractaat te rijmen met SPINOZA's wijsgeerig denken, zooals we dat kennen uit de Ethica?

Op deze vraag wordt nu door mannen als HERMANN COHEN en vele geloovigen den meesten nadruk gelegd en breedvoerig betoogd, dat wat SP. in het Tractaat leert, niet in overeenstemming te brengen is met zijn stelsel.

Dit nu is een ongerijmde eisch, als men het Vertoog opvat, voor wat het zelf zegt te willen zijn.

De menigte is niet wijsgeerig van aard, de mensch heeft behoefte aan godsdienst, hoe kunnen we hem nu het beste verzekeren, dat hij ook buiten alle wijsgeerig onderzoek toch zalig kan worden, deze vraag heeft SPINOZA trachten te beantwoorden.

Die vraag is in onzen tijd niet meer te beantwoorden, tenzij voor de theosophen die ons verwijzen naar de oude Aziatische heilige boeken.

In SPINOZA's tijd was, naar men meende het antwoord te vinden in de Heilige Schrift en daarin is hij alle vromen voorgegaan. Of het hem gelukt is, is hier de vraag niet.

Alleen behoort vastgesteld te worden, dat wat hij leerde, als de bedoeling van Gods woord, nooit als de

waarheid door hem verkondigd is, en door hem volstrekt gescheiden werd gehouden van alle wijsbegeerte.

Men heeft dus geen recht naar wijsgeerig-godsdienstige beschouwingen in het Tractaat te zoeken.

Men heeft geen recht hem te beschuldigen van huichelarij en menschenvrees.

Maar desniettémin blijft de vraag zelf, hoe de verhouding van Spinoza's wijsbegeerte ten opzichte van den godsdienst, (waaronder velen thans alleen het Christendom verstaan), te begrijpen is, niet zonder gewicht.

Ook deze wensch ik daarom tenslotte nog eens onder de oogen te zien.

Spinoza heeft, zooals hij aan Oldenburg schreef, niet alleen de vooroordeelen der godgeleerden willen bestrijden en hun noodlottigen invloed te keer gaan, maar ook zich zelf tegen de beschuldiging van atheisme willen verdedigen waarmede destijds het volk door de predikanten aangestookt, hem allerwege vervolgde.

Hoe heeft hij dit beproefd ?

In Psalm 104 staat, die niet aan God gelooft, is een dwaas.

Het woord „dwaas" is echter een slechte vertaling. Het Hebreeuwsch bedoelt hier een ellendeling, een verworpene. Lang heeft men deze uitspraak geloofd. Men kon zich toen, en de meesten nu nog, geen ongodsdienstig mensch denken zonder hem tevens als zedeloos te brandmerken.

Ds. Oort Jr. heeft hierover een preek gehouden, die de moeite waard is om na te lezen, maar volkomen onjuist.

Spinoza nu wilde deze blaam van zich afwerpen. In een zijner brieven doet hij dit ook ; niet door wijdloopige redeneering, maar eenvoudig door te wijzen op zijn gedrag, en in het Tractaat heeft hij het gedaan door te doen uitkomen dat ieder die God zegt lief te hebben, dat bewijzen moet door goede werken ; dat elk geloof ook het meest algemeene, de hoogste zedelijkheid eischt ; dat men zijn geloof moet toonen uit zijn werken.

Dit was nu wel voldoende voor het gros (het gemeen), maar wij die begrijpen, zijn daarmede nog niet voldaan.

Goddeloos, ontaard, d.i. menschenonwaardig, was Spinoza niet, maar was hij dan niet atheist in den verstandelijken zin van het woord en dus ook niet ongodsdienstig volgens de communis opinio ?

Hieromtrent worden wij ingelicht door de 34e aanteekening op het Tractaat en dit is iets dat door de meesten tot nu toe is voorbijgezien.

Dat Spinoza geen God zou **erkend** hebben, is een ongerijmde bewering.

Het eerste Deel zijner Ethica handelt de Deo. Volgens een Engelschman, die een boek over hem schreef, was hij The God- intoxicated man en Schleiermacher, Gunning, Ritter en zoovelen uit later tijd, zouden hem voorzeker nooit zoo hoog verheven hebben, als zij niet overtuigd waren geweest, dat hij een God erkende, al was het dan ook niet der Christenen God. Maar in één ding verschilde hij van het gemeen, dat hem verwierp en verstiet, en dat is zijn gevoelen : dat wie God kent wel tot liefde maar nooit tot godsdienst in den zin der menigte kan geleid worden, dus ook niet tot religie, als men tegenwoordig zegt.

Dit standpunt is voor de meesten ondenkbaar. Wel hebben de moderne theologen eens gemeend, den godsdienst te kunnen denken zonder God ; (men noemde dit de atheistische nuance van den godsdienst) en nog is dit het gevoelen van de onnadenkende, beschaafde wereld ten onzent, die in het agnosticisme haar vorm van religie vindt, zonder van eenig Godsbegrip te willen weten. Van eene dergelijke redeneering kon Spinoza echter niets begrijpen. Volgens hem lag aan elk affect een idea ten grondslag. Ax. III Dl. II der Ethica.

Maar tegenover al de bovengenoemden leerde Spinoza in de Aanteekening bovengenoemd, dat wie God kent, vanzelf gedwongen wordt hem lief te hebben met die geestelijke liefde, die hij in het vijfde deel der Ethica zoo uitvoerig beschrijft en daardoor verhinderd wordt

God als een Koning te dienen. In die liefde vindt de mensch de hoogste zaligheid, die er voor hem te bereiken valt.

Deze drie stellingen [1]), waarvan de eerste vrij algemeen, de tweede nog slechts sporadisch en de derde nog volstrekt niet door onzen tijd wordt aangenomen, maken het Tractaat een herlezing overwaard.

In elk geval zal men, met dit inzicht gewapend, gevrijwaard wezen tegen de beschimping van SPINOZA's karakter, als door COHEN is geschied; zal men diens zakelijke bijbelcritiek leeren begrijpen, en zijn invloed hooger waardeeren dan ooit, omdat hij alleen van alle westersche philosophen zich radicaal heeft weten los te maken van de vooroordeelen der joodsche en christelijke godgeleerden en bovenal de vaan der vrije gedachte heeft opgestoken, die, zoo er ooit van vrede op aarde sprake kan zijn, steeds voor allen uit moet worden gedragen.

Vrede op aarde is alleen mogelijk, als de Rede de overwinning behaalt op de affecten. Voor hen, bij wien dat nog niet het geval is, is het Theol. Pol. Tractaat niet geschreven. Dit getuigt SPINOZA zelf in de Voorrede van zijn wijdluftig geschrift.

Moge Dr. HERMANN COHEN zich dat voor gezegd houden.

---

1) 1e. de handhaving en verdediging van de vrijheid van denken en spreken als een der eerste menschenrechten, met het betoog, dat van deze vrijheid noch voor de vroomheid, noch voor de rust van den Staat eenig gevaar is te duchten.

2e. de overtuiging, dat godsdienst zich alleen moet openbaren in zedelijken levenswandel en onafhankelijk is van verhalen en ceremoniën.

3e. het geloof, dat kennis van God mogelijk is, maar dat deze kennis nooit tot godsdienst leiden kan, wel tot een amor intellectualis, waarin SPINOZA zelf de hoogste zaligheid gevonden had.

HEDENDAAGSCHE WIJSBEGEERTE:

STANDPUNTEN EN STROOMINGEN.

I.

DE INTERNATIONALE SCHOOL VOOR WIJSBEGEERTE TE AMERSFOORT.

Het werk door deze Stichting in den zomer van 1916 begonnen, is op uitgebreide wijze in den zomer van 1917 voortgezet. Het aantal sprekers was grooter, het aantal onderwerpen waarover gesproken werd en tevens het getal der cursisten. Ook heeft het bestuur der Stichting in den afgeloopen zomer zich niet bepaald tot het geven van vacantie-cursussen, maar van de eerste helft der Juni-maand tot het einde van September is het werk geschied met groote toewijding van alle zijden. Dat het werkplan zich uitbreidde is een bewijs van geestelijke gezondheid en levenskracht; de School is niet aarzelend begonnen noch half-geloovend aan haar goed recht; maar in de volle overtuiging van een roeping en taak te hebben voor velen. Eenerzijds een zorgvuldige en voorzichtige voorbereiding van het werkplan, dat zal ten uitvoer gelegd worden; anderzijds een moedig en verzekerd voortschrijden op den ingeslagen weg.

In den loop des tijds zuivert zich het werk. Wie begint weet nog niet welke krachten moeten medewerken tot den opbouw; er wordt getast en ook misgetast; maar al werkende ontdekt de arbeider zijne krachten en

verheldert zich zijn oog. Ook voor deze school geldt dat zij al werkende tot steeds klaarder besef komt van haar taak en arbeidsveld in de samenleving onzes tijds.

Het evenwichtig en bezadigd bewustzijn dat haar leidt, het diepe vertrouwen en het vooruitziend vermogen geven een weg aan, die niet faalt.

Het streven der Amersfoortsche School is tot verbreeding en verdieping der levensbeschouwing door de wijsbegeerte. Daarvoor is het gebouw der bijeenkomsten opgetrokken op drie kwartier afstands van de stad, in een landstreek van met denneboomen begroeiden heuvelachtigen heidegrond. Het witte huis drukt in al zijn afmetingen uit de rust van het denkend samenleven. Evenwicht en schoone eenvoud kenmerken den bouw. De gehoorzaal, waar een vijftigtal cursisten, aan witte tafels gezeten, zich met leider en leiders vereenigen, draagt het karakter van vrije en vreugdige openheid. De tot den vloer reikende vensters laten het landschap binnenkomen.

Niet in een stedelijke gehoorzaal kan bereikt worden, wat in dit verder gelegen oord mogelijk is. De wijsbegeerte als wetenschap kan overal ten gehoore gebracht worden, maar van ouds is zij meer geweest dan dit ; de wijsbegeerte als wetenschap is middel tot de wijsgeerige levensverdieping en om deze laatste is het te doen. Daartoe behoort koncentratie en is het noodig dat de deelnemers niet van hun geestelijk werk naar elk ander belang heenvliegen gelijk in een stedelijke omgeving. De inwerking en nawerking der gedachten-ontwikkeling is een deel van den arbeid ; de omzetting van het gesproken woord tot levensinhoud. Verheldering en verbreeding van begrip.

De grondwaarheid der Amersfoortsche Stichting is deze dat ook het denken een *leven* is ; ja juist het denken. Het geestesleven is gedachtenverkeer innerlijk en met anderen. De tegenwoordige menschheid, die van alle vraagstukken het hare weet, over alle haar meening

heeft en in den chaos verkeert vanwege de menigte harer belangen, heeft noodig een sfeer van koncentratie, waar de gedachte de eene en eenige sfeer is om haar heen. De levensbeschouwing wordt verdiept in deze atmosfeer ; en het leven volgt de richting der gedachte. Zoo komt de mensch weer *tot zichzelf*.

Het is van groot belang te beseffen hoezeer alle takken van wijsgeerig onderwijs in dergelijke omgeving een zelfde strekking dragen. Hetzij logika, kennisleer, levensleer, kultuurfilosofie, mystiek, rechtsfilosofie, leer der samenleving, theologie, kunstleer, Oostersche of Westersche wijsheid behandeld worden — de grondzakelijke strekking van alle onderwijs blijkt achteraf een verwante. Niet door kunstmatige afspraak verwant, maar door een onderling begrip van de beteekenis en het doel der Amersfoortsche School. Dit is het ware universalisme dat de grootst mogelijke afwisseling gezocht wordt in het program en dat bij dit vele en velerlei toch een zeer merkbare eenheid des geestes aanwezig is.

Voor het wijsgeerig leven der school is kenmerkelijk het *onschoolsche* wezen. Het dogmatisch gezinde Nederland is in de spekulatieve branche steeds verzot geweest op de starheid der dogmatische formule. Evenzeer als men in de 17de eeuw dogmatisch calviniseerde, willen sommigen dogmatisch hegelen of iets anders. Weinigen zijn vrij ; bij de meesten ruikt men in hun eerste tien woorden, welke school zij volgen en weet alsdan welke formules men te hooren krijgt. De waarlijk *geschoolde* mensch komt de schoolschheid te boven, en zoolang dit niet geschied is, heeft de wijsbegeerte nog geen neerslag in het leven gevonden. Zoolang de formule heerscht zwijgt de geest. Het is kenmerkelijk voor de Amersfoortsche School dat hier de behoefte bestaat om de wijsbegeerte levend te houden. De atmosfeer is er helder genoeg om te beseffen of uit de zelfbezinning dan wel uit het wijsgeerig leerboek gesproken wordt en als vanzelf krijgt de zelfbezinning het overwicht en wordt de filosofie een stelselmatige bezinning van den mensche-

lijken geest op zijne waarheid, dat is : van het menschelijke denken op het goddelijke.

Op deze wijze is het werk der Amersfoortsche School niet maar voor speciaal-filosofen. Wie zijn ook deze? De mensch is wijsgeer van nature en behoeft leiding, vorming, regel om niet in de ordeloosheid te verzweven, maar zijn gedachte planmatig uit te bouwen. Ieder mensch, die het maatschappelijk positivisme te boven is en zich van het geestelijk leven niet wenscht af te maken met de gemeenplaats-uitroep „wat is waarheid !" — kan in dergelijke omgeving leiding verwerven. Het werk dat weleer door de Kerk ondernomen werd, maar aan haar ontvallen is, omdat zij zich tot het verleden richt — zal in de toekomst worden vervuld door de *levende* wijsbegeerte. De Stichting der Amersfoortsche School voor wijsbegeerte heeft uit dien hoofde een baanbrekende beteekenis.

Haar taak zal zich vertakken in een meer bijzonder gedeelte voor het bepaalde wijsgeerige vakonderwijs en in een meer algemeen gedeelte dat de verdieping der levensbeschouwing tot uitdrukkelijk doel heeft. Maar langs beide wegen zal naar hetzelfde gestreefd worden.

De bestuurders en leiders mogen met hun voorloopig werk tevreden zijn. De cursisten hebben ervaren welke opbouwende kracht er ligt in een onderling ongestoord verkeer telkens veertien dagen lang, waarbij door allen werd deelgenomen, bij groepen of gezamenlijk, aan de gedachtenwisseling over onze waardevolste menschelijke goederen — in de zalen of onder de denneboomen.

Aerdenhout, Dr. J. D. BIERENS DE HAAN.
eind-Sept. 1917.

II.

BERGSON EN DE VRIJE WIL.

Mijn doel is in het kort na te gaan, hoe BERGSON zich den „vrijen wil" denkt, en te beantwoorden de vraag, of deze opvatting de ware is.

Ik heb daartoe geraadpleegd voornamelijk zijn werkje „Essai sur les données immédiates de la conscience" 3ième édition, waar hij het vrije-wil vraagstuk bespreekt. De citaten zijn uit dit werkje genomen.

Volgens BERGSON is ons inwendig zieleleven iets geheel anders dan het wereldgebeuren buiten ons. De verschijnselen van de zinnelijk waarneembare wereld zijn het aangewezen materiaal voor het verstand om er wetenschap van te maken. De proefnemers brengen de feiten aan, die men gaat ordenen, rangschikken, catalogiseeren als de nauwgezette bibliothecaris. En het verstand, de machtige geest ten slotte, gaat ontdekken hun onderling verband, hun worden en gebeuren, en er wordt niet gerust, voordat het complexe wereldgebeuren in formules is ondergebracht, voordat alle worden en verschijnen is geregistreerd in het wiskundig

symbolenschrift. Alles grijpt in elkaar als de tandraadjes in een horloge. Hier is wiskunde, omdat er onbeperkt, volstrekt determinisme is. Het determinisme is dus de noodzakelijke voorwaarde der wetenschap.

Zonder determinisme is de wetenschap onbestaanbaar.

Zonder wiskunde is de wetenschap, met name de natuurkunde, niet denkbaar; en dus ook niet zonder *determinisme.* Daar nu volgens BERGSON de *vrije wil* een feit is als een vesting, is alle pogen van het verstand en van *de wetenschap*, tot verklaren der zielverschijnselen *vergeefsch.*

Behalve het verstand — aldus BERGSON — bezit de mensch een andere faculteit, de intuitie, een geestelijk instinkt, een inwendig zintuig, dat het *leven onmiddellijk* voelt, het psychisch verschijnsel *onmiddellijk* aanschouwt. Het redeneert niet, gelijk het verstand, maar het neemt waar, het ziet *onmiddellijk.* De officieele doctrien der Universiteit was in de dagen van BERGSON's optreden herleid tot deze dubbele kantiaansche stelling. „Er is geen andere kennis dan het wetenschappelijke kennen, geen andere ken-faculteit dan het verstand (l'intelligence)." Bij gevolg de wetenschap omvatte niet slechts de uitwendige wereld der verschijnselen, maar ook alle inwendige psychische feiten. KANT ging zoover, dat hij de bewering uitsprak, dat een machtige intelligentie in staat zou zijn de gedachten, de gevoelens, de daden van den mensch te voorspellen met dezelfde zekerheid, waarmee de sterrekunde de bewegingen der planeten voorziet.

Hiertegenover stelde BERGSON zijn thesis, namelijk. Er is een andere kenfaculteit dan het verstand, n.l. de *intuitie* (l' intuition) : en haar gebied is de psychologie.

We willen nu gaan trachten ons een denkbeeld te vormen omtrent het begrip „menschelijke vrijheid" bij BERGSON. Vooraf willen we iets zeggen over den

zuiveren duur „la durée pure", die bij BERGSON's wijsbegeerte een groote rol speelt; het is een begrip, dat ten nauwste samenhangt met zijn beschouwingen over den Vrijen wil.

Blz. 76 in 't aangehaalde werkje zegt hij: „La durée pure est la forme, que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abtient d'établir une séparation entre l'état présent et les ëtats antérieurs. Il n'a pas besoin pour cela, de s'absorber tout entier dans la sensation ou l'idée, qui passe ...... il suffit, qu'en se rappelant ces états (antérieurs) il ne les juxta pose pas à l'état actuel comme un point à un autre point, mais les organise avec lui, comme il arrive, quand nous nous rappelons les notes d'une mélodie. Ne pourrait-on pas dire, que si ces notes se succèdent, nous les apercevous les unes dans les autres, et que leur ensemble est comparable à un être vivant, dont les parties, quoique distinctes, se pénétrent par l'effet même de leur solidarite". Men concipieert derhalve opvolging zonder distinctie: men onderscheidt niet term voor term, zoodat men ze tellen kan en naast elkaar plaatsen; men concipieert alles in één, comme — zooals BERGSON zegt — une pénetration mutuelle.

Dit begrip van zuiveren duur zou een wezen bezitten zegt B., dat geen *ruimte* kende. Wij echter familiaar met het begrip ruimte, (obsédés par elle — zegt BERGSON), wij introduceeren het onbewust in het begrip van durée pure; wij plaatsen onze bewustzijns-toestanden *naast* elkaar, niet derhalve de eene in de andere (dat zou de *echte*, de *zuivere* duur zijn) maar de eene toestand naast de andere, en zoo komt het — zegt BERGSON — „(que) nous exprimons la durée en étendue, et la succession prend la forme d'une ligne continue". — Vandaar de hopelooze verwarring. Onze fout is derhalve, dat we ons de verkeerde gewoonte hebben eigen gemaakt, onze verschillende bewustzijns-toestanden als gesepareerde wezens voor te stellen. Wij spreken b.v. aldus:

de ziel wordt gedetermineerd door haat. We stellen het voor, alsof „haat" een grootheid op zich zelf was, een realiteit A distinct van die der ziel B, zoodat A op B kan inwerken.

Blz. 126 betoogt dan BERGSON:

„C'est donc une psychologie grossière, dupe du langage, que celle, quenous montre l'âme déterminé par une aversion, une sympathie on une haine, comme par autant de forces, qui pèsent sur elle." Zoo stelt men zich de zaak foutief voor, wanneer men onderscheid gaat maken tusschen toestand *a* der ziel, en toestand *b*. Aldus BERGSON. Het is goed, dat we ons dus eenigszins vertrouwd maken met deze beschouwingen over den „dureé pure", omdat hiermee BERGSON telkens elke moeielijkheid tegen zijn systeem opruimt. We willen zien, of het werkelijk zoo is.

De mensch bezit dan volgens BERGSON een hooger geestelijk zintuig, de intuitie, een inwendig orgaan, dat onmiddellijk het psychologische feit waarneemt op dezelfde wijze als het oog, het uitwendige verschijnsel.

Welnu — zegt BERGSON — de vrije wil is een onmiddellijk gegeven, van dit bewustzijn „une donneé immédiate de la conscience". Hij bewijst dus niet het bestaan van den vrijen wil door scherpzinnige redeneeringen, neen ons bewustzijn *voelt* zijn tegenwoordigheid; we dragen in ons het onsterfelijk bewustzijn rond, dat wij — althans somwijlen — een *vrije* wilsdaad stellen. De vrije wil is dus een psychologisch feit, een factum internum, waartegen evenmin te redeneeren valt als tegen het bestaan der uitwendige zichtbare verschijnselen, tegen het op- en ondergaan der zon, tegen het groeien der planten, de beweging der dieren. We hebben dus den „vrijen wil" te accepteeren zonder meer.

Dikwijls zijn we aan het redeneeren over onze inwendige zielsgebeurtenissen, we betoogen, dat we gehandeld hebben onder den invloed van haat of sympathie: wij verzekeren, dat onze wilsdaad gedetermineerd was door angst, liefde, berouw, smart. Is het foutief om

zoo te spreken? Zoolang men de juiste werkelijkheid in het gewaad van het symbool blijft herkennen, kan dit alles niet schaden. Maar zoodra *volstrekte* realiteit wordt toegekend aan de beeldspraak, wordt het gevaarlijk, en de conclusies — waartoe men wil besluiten — worden ongewettigd. Want wijsgeerig is dat alles onjuist, alles treurig gevolg van de slechte opvoeding van ons verstand, dat we onnadenkend toelieten op elk gebied den baas te spelen. Ons verstand zoekt alles te begrijpen, te verklaren op zijn manier, d.i. uit oorzaken af te leiden. Ons verstand is deterministisch aangelegd.

Ons verstand zoekt ook de inwendige zielsverschijnselen in oorzaken en gevolgen in te deelen. Men stelt zich voor *haat*, *antipathie* als een aparte, een afzonderlijke kracht, die haar invloed uitoefent op de ziel. Het inwendig bewustzijnsleven wordt zoodoende behandeld met methoden, die op hun plaats zijn in de wereld der zichtbare verschijnselen. De ziel wordt gesplitst in verschillende bewustzijnsvormen, en elk onder hen krijgt een naam en een rol. Ze doordringen elkaar niet, ze versmelten niet onderling — (dureé pure) — maar ze staan behoorlijk naast-elkaar als gesepareerde wezens, die elkaar beinvloeden als electrische punten.

Maar dit gaat natuurlijk niet volgens BERGSON dan tot den prijs van het *ware* inzicht. Het waarachtig besef van het psychische zijn en worden wordt niet verkregen door methoden, uit de watuurwetenschap ontleend. Niet aldus: toestand *b*, is een gevolg van toestand *a*, en *b* is oorzaak van toestand *c*. Dat is natuurkunde, dat is wiskunde, dat is *geen* zielkunde. Wie de inwendige zielefeiten aan elkaar schakelt als oorzaken en gevolgen, eischt *brutaal*, onwederrechtelijk, dat er niets anders op deze wereld is dan determinisme. Men onderstelt niet de feiten — zooals ze er zijn (de vrije wil is een dier feiten volgens BERGSON) — en construeert het systeem, waarin ze passen; neen het systeem wordt ondersteld als een feit, en de feiten worden geconstrueerd; of althans men gebiedt hen te zijn zoo-

danig, dat ze er in passen. Ongeoorloofde practijk. Begin — zegt BERGSON — met aan het verstand den toegang tot het inwendige leven af te sluiten. De inwendige wereld in den mensch, en de wereld buiten ons zijn twee essentieel onderscheiden werelden. De faculteit, die onderzoek doet in de eene, heeft eigenschappen, die haar onmogelijk maken voor de andere. Twee werelden twee faculteiten : de intelligentie, het verstand voor de eene : de intuitie, het bewustzijn voor de andere. Ziedaar de groote thesis van BERGSON.

De vrije wil is dan vooreerst volgens BERGSON een psychologisch feit, een onmiddellijk gegeven van het bewustzijn. In zooverre gaan dus BERGSON en de vrije wil-voorstanders accoord. Hij verschilt echter geheel en al met hen in de beschrijving der inwendige processen. De vrije wil-voorstanders hebben het evenals de deterministen over een onderlingen strijd, een innerlijk conflikt van motieven. Bij BERGSON is dat alles fictie, alles symbool zonder werkelijkheid, alles diep treurig gevolg van misbruik van verstand. Aldus redeneerend, zegt BERGSON maakt men het zich van meet af aan onmogelijk om de bezwaren v.h. determinisme te weerstaan. Huldigt men echter zijne opvatting — aldus verzekert BERGSON — dan wordt aan elke moeielijkheid van 't determinisme gemakkelijk de pas afgesneden.

BERGSON antwoordt op elke objectie eenvoudig dit eene. Elk van uwe moeielijkheden steunt op een postulaat, dat *fictie* is. Gij spreekt van een conflikt van motieven, *fictie* : gij spreekt van een haat of een sympathie, die een daad determinieert of niet determineert, *fictie* en nog eens *fictie*. We kunnen BERGSON's woorden van zooeven herhalen : „C'est donc une philosophie grossière, dupe du langage, que celle, qui nous montre l'âme déterminée par une aversion, une symphathie ou une haine, comme par autant de forces, qui pèsent sur elle."

Laten we een voorbeeld nemen. De wilsvrijheid volgens de opvattingen der Scholastiek — aan wier

hoofd Sint Thomas — bestaat hierin, dat we kunnen *kiezen.* Ondersteld wordt derhalve, dat er 2 motieven in het bewustzijn aanwezig zijn, die als 2 krachten den wil beinvloeden. Iemand komt op een gegeven oogenblik in de mooie gelegenheid, zich een groot financieel voordeel te verschaffen, zonder serieuse inspanning, zonder kwade kansen. Hij kan het hebben, als hij het niet te nauw neemt met de rechtvaardigheid. Van den eenen kant ziet de mensch het lokkende aanbod, de heerlijke gave, aan den anderen kant de onrechtvaardige daad, waartegen in verzet komt eer en geweten. Hij aarzelt, hij beraadslaagt ; maar op eens breekt hij den loop der beraadslagingen af, hij *kiest* de zijde van den plicht, hij *verrijkt* zich niet. Hij heeft vrij gekozen, aldus de vrije wil-voorstander uit de school van Sint Thomas, *ongedwongen, onafhankelijk* (ongedetermineerd), dit getuigt zijn bewustzijn. Zijn bewustzijn getuigt hem — aldus steeds naar de opvattingen van... Sint Thomas — dat hij de beraadslagingen heeft geleid, heeft afgebroken, heeft gekozen, *vrij* — *onafhankelijk* van dwang.

Zijn voorkeur werd hem niet opgedrongen van buiten, maar is zijn eigendom, zijn persoonlijk besluit. Het psychologisch determinisme maakt zich van de zaak af met de bewering, dat ons vrijheidsbewustzijn illusie, ons inwendig getuigenis van ongedwongen zelfbepaling ijdel is. In werkelijkheid was het plichtmotief de sterkere, en heeft krachtens zijn overmacht noodzakelijk overwonnen, zonder ons de schoone illusie der *vrije* zelfbepaling te ontnemen. Bergson beduidt beiden, dat ze het inwendig ziels-proces verkeerdelijk verstaan. Daar is in werkelijkheid geen conflikt van motieven ; onze ziel staat niet tegenover 2 tegengestelde krachten, waarvan de sterkste haar definitief besluit afdwingt. Niets van dat alles. We drukken ons wel uit, alsof het zoo was, omdat ons verstand zich met de zaak bemoeit, het inwendige leven behandelt als de natuurkundige de verschijnselen buiten zich.

We willen een voorbeeld bespreken, dat Bergson aanhaalt; wellicht worden ons sommige punten van zijn vrije wil-opvatting daardoor duidelijker. Iemand voert uit op het bepaalde tijdstip, wat hem in den staat van hypnose werd gesuggereerd. Men zou zeggen: bedenkelijk voorbeeld voor iemand, die hier den Vrijen wil aan het werk wil zien. Bergson meent echter het aangehaalde geval voor zijne opvattingen te kunnen benuttigen. Bergson zegt dan: Voor het aangehaalde feit hebben de deterministen een gemakkelijke verklaring. Niets eenvoudiger — zullen ze zeggen. — De akt, dien de persoon stelt, is gedetermineerd door een reeks van voorafgaande bewustzijnstoestanden, waarvan de volgende zich noodzakelijk ontwikkelt uit de voorafgaande, en de eerste in de reeks is die, welke in de ziel wordt ingebracht door het gesuggereerde idee.

Bergson beschrijft het inwendig anders: Deze verschillende bewustzijnstoestanden zijn in werkelijkheid *gevolgen*, geen oorzaken; Hij beweert: De akt moest gesteld worden, de persoon — die dezen stellen zou — moest het verschijnen van die akt motiveeren, zijn komst aankondigen, zoodat de toekomstige akt door een soort aantrekkende kracht heeft gedetermineerd alle akten, die hem voorafgingen, en hij zich daaruit heel natuurlijk zou losmaken. Bergson zegt, opdat hij zich daarvan zou losmaken als een rijpe vrucht. Laten we een oogenblik met deze verklaring van Bergson genoegen nemen: Het gesuggereerde idee valt in de ziel van den gehypnotiseerde, en verwekt noodwendig alle komende verschijnselen tot en met de akt, die *doel* was. Hoe kan men echter beweren, dat de toekomstige akt zelf oorzaak was? Alleen kan men zeggen: Het gesuggereerde idee — dat al het andere in ordine omtologico antecedeert — is oorzaak. En we vragen ons af, welke determinist kan hiertegen bezwaar maken? Waar toch is hier de *vrije wils aktie*. Zeg, wat heeft de *vrije* wil met dit heel proces uitstaande?

Bergson betoogt verder: Het aangehaalde voorbeeld zou ons kunnen duidelijk maken „comment notre propre volonté est capable de vouloir pour vouloir, et de laisser ensuite l'acte accompli s'expliquer per les antécédents, dont il a été la cause."

We meenen in deze laatste woorden de volgende gedachtengang te verstaan. De persoon wilde dien *akt* tot elken prijs, en om zijn ontstaan te motiveeren, moest hij noodwendig antecedenten stellen, die hem konden veroorzaken. De mensch wilde die akt dus, *zoo maar, nergens om*, en daarom werden oorzaken gesteld, die hem als natuurlijke vrucht zouden voortbrengen. Maar dan rijst de vraag, is de akt — waardoor de mensch de daad wilde — een noodwendig gevolg van voorafgaande bewustzijnstoestanden, of staat hij geheel op zich zelf, los van elk voorafgaand gebeuren, zonder steun op een verleden ziele dispositie. In het laatste geval — en men zou zeggen, niets anders wil Bergson — is Bergson volslagen indeterminist, willen *zoo maar, nergens om.* En de groote moeielijkheid *van het* determinisne, namelijk die uit het Causaliteitsbeginsel afkomstig is, staat nog in ongebroken kracht.

Hoe ontstond de wilsakt? Ziedaar de vraag, waarop de determinist een antwoord wenscht. Deze vraag wordt door Bergson niet beantwoord, zelfs geen poging tot antwoorden wordt gedaan. Volgens de leer van het determinisme zijn de wilsakten resultanten uit een vooraf-toestand; ze zijn niet als vrij zwevende lichamen, maar natuurnoodzakelijk worden ze vastgehouden door competente oorzaken.

Derhalve is de wereldsituatie met al zijn elementen zoowel psychische als physieke op een gegeven oogenblik A_1, dan zal elke volgende situatie A_2 — en dit betreft *wilsprocessen* evenzoozeer als gewone natuurverschijnselen — door de analyse of ontwikkeling van A_1, noodwendig geboren worden. Een vrije wil, die eigenmachtig een situatie B schiep is volgens hen even onmogelijk, als uit de premissen A een conclusie te besluiten B — die

niet reeds in de premissen was ingewikkeld. Men pleegt dit uit te drukken aldus: De wereld in een bepaald bestaansstadium is zwanger van het volgende stadium.

Waarvandaan de wilsakt? Hoe kwam de ziel aan dat *besluit*? Is het een feit zooals een ander, gevolg van een voorafgaande dispositie, of een oorzaakloos feit, een onherleidbare akt, geen *schakel* zijnde in de ontwikkelingsketen, een beginpunt van telling, een *oorzaak*, zelf geen gevolg, een *ens a Se*. Tegen dit alles verzet zich het causaliteitsbeginsel. Uit een en ander blijkt, dat de aanval op BERGSON's vrije wil-stelling even krachtig is gebleven; alleen heeft de aanval plaats op een ander punt, niet minder zwak. BERGSON's beschouwingen over den Vrijen wil brengen dus niets meer dan er was; en de bewering — die hij uitspreekt — dat men namelijk alleen Vrije wil-voorstander kan zijn, wanneer men zijn inzicht omtrent de inwendige processen overneemt, is *onhoudbaar*.

Blz. 121 zegt hij: „en nous interrogeant scrupuleusement nous mêmes, nous verrons, qu'il nous arrive de poser des motifs, de délibérer, alors que notre solution est prise ...... il semble, que nous tenions à sauvegarder le principe du mécanisme et nous mettre en règle avec les lois de l'association des idées.

Het gebeurt ons meermalen zegt BERGSON, dat we beraadslagen, het voor en tegen nauwlettend wegen, en ons besluit is reeds lang genomen. Waartoe dat geredeneer, dat beraadslaag, als het besluit toch onherroepelijk vast staat? Hij antwoordt: We willen ons besluit — vóórdat het zich naar buiten openbaart — tegenover ons eigen ik *verantwoorden*: we willen aan ons besluit vooruitzenden beweeggronden, die het aankondigen, voorspellen, boden — die zijn komst melden — Waarom? omdat we ons willen houden aan de wetten der geleidelijkheid, dus niet ons besluit, bruusk, brutaal, *plompverloren*, neergooien als een steen in een rustigen vijver: we wenschen ons niet te compromitteeren

tegenover den redelijken loop der ideeën associaties: we zijn verstandige, koel denkende menschen, geen idioten. Dat gebeurt wel meer in het dagelijksch leven. Plaatsen sommigen niet een oproeping in de courant voor een of andere betrekking, — en toch de man hunner keuze is reeds *bekend, benoemd.* Men doet zulks, omdat men niet wil bruuskeeren de usances, de gangbare gebruiken, het recht. BERGSON poogt met dit alles ons een ander inzicht in de zaak bij te brengen. Niet de beraadslaging is oorzaak, maar gevolg: niet het *sterkste* motief dwingt het besluit af, *andersom*: het eenmaal genomen besluit verwekt het motief, het *sterkste* opdat de akt *behoorlijk* wordt geintroduceerd.

Zijn we nu vrije wil-voorstanders? Toch niet. Laat waar zijn — wat BERGSON beweert, en dikwijls zal het waar zijn — de determinist stelt deze eenvoudige vraag. *Vanwaar het besluit*? Het psychisch proces, dat interesseert, is gegeven door de vraag: „hoe kwam dit besluit in de wereld." Eenmaal was het er niet, *nu* is het er: *Waarvan daan*? BERGSON zal antwoorden: De mensch in volstrekte onaandoenlijkheid, zonder reden of nadenken, nam dit besluit, *zoo maar*: hij wilde nu *eenmaal zoo.*

Met dit al echter staat nog *in ongebroken* kracht de moeielijkheid uit het causaliteitsbeginsel.

Uit de aangehaalde voorbeelden blijkt, dat BERGSON indeterminist is.

Vrij willen beteekent *willen zoo maar, nergens om*; hij zelf beschrijft dit blz. 130 aldus:

Nous voulons savoir, en vertu de quelle raison nous nous sommes décidés, et nous trouvons, que nous nous sommes décidés sans raison, peutêtre méme contre toute raison. Mais c'est là précisément — dans certains cas — la *meilleure des raisons.*

Luistert verder, hoe BERGSON spreekt „Il est vrai, qu'on pourrait se demander ‚si la volonté', même lors qu'elle veut pur vouloir, n'obéit pas a quelque raison décisive et si vouloir pour vouloir serait vouloir librement.

Nous n'insisterons pas sur ce point pour le moment". Hieruit blijkt wel, dat BERGSON den angel der moeielijkheid heeft gevoeld, het is alleen jammer, dat hij geen termen vond om te antwoorden.

We komen derhalve tot het besluit, dat BERGSON volstrekt indeterminist is, dat zijn wilsvrijheid dus absoluut niets uitstaande heeft met het Indifferentisme. Dit stelsel, dat aangehangen wordt door de katholieke wijsgeeren wordt door Prof. BEIJSENS te Utrecht verklaard en verdedigd in zijn Psychologie.

Hoe stellen de vrije wil-voorstanders in dit systeem zich de zaak voor? Vooreerst zoeken ze de vrijheid bij akten, waar beraad en overleg plaats heeft. De vrijheid volgens hen is niet bruusk ongemotiveerde zelf-bepaling — gelijk de Indeterministen willen — is niet dus een souverein willen nergens om, een *willen zoo maar*: *Stet pro ratione voluntas.* Neen ten overstaan van meerdere motieven in het bewustzijn aanwezig, wordt de wilsakt gesteld. Een en ander met het oog op de bekende moeilijkheid van het Causaliteitsbeginsel. Maar geen enkel motief zal door overmacht den wil overmannen; de reactie van den ziel op het motief — want die is er — is een beginstreving, een opwelling, een neiging om in die richting voort te gaan. Verder blijft de wil in zijn wilsbesluit *intact*: hij staat tusschen beide krachten in, en zijn vrijheid is hierin gelegen, dat ze niets tegen hem vermogen. Hij is in laatste instantie onverschillig (vandaar de naam Indifferentisme), hij kan het eene kiezen zoowel als het andere. Dit getuigt — aldus de Indifferentisten — duidelijk ons bewustzijn. We *kiezen*, zonder innerlijken dwang, dus vrij.

De wil staat op het kruispunt. Hij *kiest* een weg. Hij had den anderen weg *kunnen* kiezen, maar heeft het niet gedaan.

Men moet 2 elementen wel onderscheiden.

1°. Een bepaald motief, een beweeggrond, waarop de wil reageert door een actueele neiging in hem opge-

wekt. De kracht van het motief vertaalt zich derhalve in de sterkte der opgewekte neiging.

2°. De wilsakt — omtrent wier vrijheid onderzoek gedaan wordt — waardoor aan een der aanwezige neigingen haar zin wordt gegeven.

Volgens het psychologisch determinisme echter determineert het sterkste motief de wilsaktie : deze is eenvoudig noodwendige reactie op het sterkste motief, een noodzakelijke vervolg-akt. De wil kan niet anders handelen, als hij handelt, de akt volgt als noodzakelijke consequentie, gelijk de conclusie uit de premissen.

Derhalve vrijheid is illusie : de mensch is, zooals LEIBNITZ het uitdrukt, een geestelijke automaat ; ons bleef als eenige troost het vrijheids *bewustzijn* over.

Volgens de leer van het Indifferentisme is de wilsakt daarentegen niet gedetermineerd ; den wil — die *a* kiest met verwerping van *b* — wordt die bepaalde keuze niet opgedrongen. Zijn voorkeur is *eigen* zaak, persoonlijk initiatief, geen gevolg *in* hem van een motief *buiten* hem. We weten, hoe *Bergson* tegen deze voorstelling der zaken opkomt. Het actueele bewustzijn wordt een aggregaat van psychische toestanden : haat en liefde worden uit de ziel, die haat of bemint, losgerukt en tegenover haar geplaatst, om haar te beinvloeden. Motieven, sterke en minder sterke in onderling conflikt om den voorrang. Vergeten wordt dat haat een realiteit is maar dezelfde als de realiteit ziel, geen gesepareerde grootheid, die op haar werkt en haar het leven lastig maakt. Haat en sympathie zijn slechts abstracties zonder zin, onpersoonlijkheden, leeg van realiteit, niet in staat tot eenige werkzaamheid. De hun toegekende invloed is fictie, mentale abstractie zonder· zin.

BERGSON haalt STUART MILL aan, die zich in deze richting zeer geprononceerde uitdrukkingen veroorlooft. Hij zegt b.v. blz. 122 :

„J'aurais pu m'abstenir de tuer, si mon aversion pour le crime et mes craintes de ses conséquences avaient

été plus fortes, que la tentation, qui me poussait á la commettre." Men ziet de bekoring bezig met de ziel voor zich uit te drijven ; est un peu plus loin : „Son désir de faire le bien et son aversion pour le mal sont assez forts pour vainere ...... tout autre désir ou toute autre aversion contraires." Aussi le désir, l'aversion, la crainte la tentation sont representés comme choses distinctes et que rien n'empéche daus le cas actuel de nommer séparement. Mais lorsqu'il rattache ces états au moi, qui les subit, le philosophe anglais tient à e tablir des distinstions tranchées : „Le conflit a lieu...... entre moi, qui désire un plaisir et moi, qui crains les remords." Deze methode van beschrijving der inwendige zielsprocessen wordt door Bergson gelaakt. Haat en sympathie, afkeer en wroeging, zijn geen wezens op zich zelve, geen realiteiten afgescheiden van de ziel, ze zijn de realiteit van de ziel zelf op dat bepaalde oogenblik.

Bergson doet wellicht goed om op deze excessen te wijzen ; maar de vraag, die aan de orde is, is weer : heeft Bergson met dat al iets gedaan voor zijne vrije wil. stelling ? Zullen we Bergsonnisten moeten worden, zoo we hem in dat alles gelijk geven ? In 't geheel niet. De determinist zal zich een beetje anders uitdrukken, zijn bezwaren tegen de wilsvrijheid blijven *au fond* dezelfde. In Bergson's taal uitgedrukt zal een determinist vragen : „Gaat de ziel in sympathie noodwendig over tot de daad, waarvoor sympathie gevoeld wordt ? Gaat de ziel, die haat, *noodwendig* over tot de daad, die er aan beantwoordt ?

Is het verloop een zich noodzakelijk afwikkelend evolutieproces in een *bepaalde* richting, of kan bij een gegeven toestand a der ziel zoowel de wilsakt b_1 als b_2 als mogelijk gevolg of consekwentie gedacht worden ?

Men ziet de kwestie — vrije wil of niet — staat nog geheel overeind. Bergson is er niet in geslaagd door zijne nieuwe beschrijvingen der zielsprocessen ons dichter bij de oplossing te brengen.

Bergson beweert, dat — gegeven eenmaal de mecha-

nische opvatting —, de vrije wil-stelling *onhoudbaar is.* Men kan er met evenveel recht aan toe voegen ; ze wordt het niet minder, als we de beschrijving der inwendige zielsgebeurtenissen van STUART MILL en andere verlaten en zijne opvattingen tot de onze maken. BERGSON heeft geen nieuw *steunpunt* voor den vrijen wil gevonden en het eenige bewijs, dat rest, is hetzelfde als dat der oude school, namelijk het getuigenis van ons inwendig bewustzijn.

We komen nu tot de volgende resultaten :

1°. BERGSON is indeterminist.

2°. De beschrijving, die BERGSON geeft van de inwendige processen, maakt de moeielijkheden van het determinisme *niets* kleiner : Ze luiden ietwat anders, maar *au fond* zijn het dezelfde bezwaren.

We zouden nog kunnen vragen, waarom is BERGSON *indeterminist* en niet *Indifferentist* ?

Men kan antwoorden : Om *indifferentist* te zijn, moet er een keuze mogelijk zijn tusschen twee verschillende objecten. Welnu, dit is volgens BERGSON's beschrijving uitgesloten, omdat er geen 2 elkaar uitsluitende toestanden *tegelijk* in de ziel aanwezig zijn. De ziel, die op het oogenblik I sympathie gevoelt voor het besluit *a* overeenkomstig motief A zal op het oogenblik II veel voelen voor besluit *b* overeenkomstig motief *B*. De volgende toestand ontwikkelt zich geleidelijk uit de voorafgaande, het aarzelen is niets anders, dan een opeenvolging van tegengestelde bewustzijnstoestanden. Deze twijfel, deze aarzeling, deze overgang van *a* naar *b*, m.a.w. de reeks opvolgende toestanden van langer of korter zijn, maar tenslotte volgt het besluit *zoo maar, nergens om.* Het maakt zich los uit het ontwikkelingsproces en het is er als een rijpe vrucht, die van den boom valt. BERGSON is dus geen indifferentist, maar ten 2e ook zelfs geen indeterminist. Hij is op slot van zaken determinist, *pur sang.*

Alleen drukt hij zich een beetje anders uit : Hij is determinist, op het *voornemen na* om het te zijn.

Men kan zich hiervan nog meer overtuigen, wanneer Bergson zijn stem verheft tegen een bekende voorstelling der keuze :

Blz. 134 zegt hij : „J'hésite entre deux actions et IJ, et je vais tour à tour de l'une à l'autre. *X* et IJ zijn twee symbolen, twee richtingen die afbeelden, twee strevingen in mij ; de eene in de richting *X* en de andere in de richting IJ. Onderstel iemand aarzelt tusschen twee handelingen; geld nemen en zich onrechtvaardig verrijken *X*, of volgens eer en geweten handelen, zich onthouden IJ („zich onthouden" is een handeling „*lato sensu*").

Bergson zegt dan : In werkelijkheid zijn er geen twee tegengestelde toestanden : maar een menigte verschillende elkander opvolgende toestanden, waarin mijn verstand twee richtingen onderscheiden kan. Het is zuiver voorstelling, mentaal symbool. Er is niets anders dan een *ik*, dat leeft en zich ontwikkelt al aarzelende, totdat — en nu komt het groote woord eruit — de *vrije* akt (?) er zich van losmaakt als een rijpe vrucht.

Een akt, die zich losmaakt uit een vooraf-proces, uit een voorbije zieledispositie, dat is determinisme, en niets anders. Keuze is in Bergson's stelsel een *ondenkbare* toestand, een woord — puur symbool zonder werkelijken inhoud — : dus is het met de wils *vrijheid* gedaan. De vrijheid, die in Bergson's systeem nog rest, is ook aanwezig in het systeem van den determinist.

Hieruit volgt :

1°. Bergson wil zijn vrije wil-voorstander en wel *indeterminist* : hij maakt het zich echter onmogelijk om zijn voornemen uit te voeren omdat hij den zielestaat „keuze" of hoe men het noemen wil, opruimt als een ongerijmdheid. De zoogenaamde vrije wilsakt ontwikkelt zich uit een vooraf-staat. Determinisme.

2°. Bergson's beschrijving der inwendige zielsprocessen past geheel in het systeem van een volkomen

determinist. Zijn woorden *alleen veranderen*, zijn denkbeelden *blijven*.

Ten slotte dit:

In dit beknopt artikel is de vraag behandeld, of men in het systeem van Bergson den *vrijen wil* kan redden. Hierop is geantwoord *ontkennend*. Een andere vraag is deze: Kan men vrijen wil-voorstander zijn in een ander systeem? Deze vraag is *niet* behandeld. Immers onderzocht werden niet de verschillende oplossingen der moeielijkheid van het Causaliteitsprobleem, voorgesteld door de school der Indifferentisten.

J. H. Tummers.

Aanmerking. In het voorafgaande is herhaaldelijk het woord *determinisme* gebruikt, zonder te onderscheiden de verschillende vormen, waaronder zich dit voordoet. Allen dunkt mij hebben althans *dit* eene gemeen, dat de wilsakt *bepaald* is door den *vooraf*-staat, hoe deze dan ook zij. Verdere nuances zijn achterwege gelaten, als zijnde van geen belang bij ons onderzoek.

BOEKBESPREKING.

HANS CORNELIUS, Transcendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnisstheorie, München 1917.

In Duitschland behoort HANS CORNELIUS blijkbaar tot de gezaghebbende wijsgeeren. Immers door zich zonder verdere toevoeging van titel en ambt alleen met deze twee namen als schrijver te noemen, plaatst hij zich, naar de nieuwere mode, als 't ware suo jure in de eerste rangen van de mannen der wetenschap. Voor diegenen, die weinig of niets van hem weten, zij hier even vermeld, dat CORNELIUS (geb. in 1863) eerst een tijdlang als assistent in de chemie te München werkzaam was, van de chemie voornamelijk door de studie van MACH en AVENARIUS overging tot de filosofie, en achtereenvolgens publiceerde: Psychologie als Erfahrungswissenschaft, Einleitung in die Philosophie en Elementargesetze der bildenden Kunst (welke laatste werken in 1911 een tweeden druk beleefden). Hij verkondigt een empiristisch-positivistische kennisleer en bestrijdt de associatie-psychologie. Sedert 1910 is hij professor te Frankfort.

De noodlottigste dwaling, waaraan volgens CORNELIUS „unsere geistige Kulturentwicklung krankt" is — men zou er niet zoo licht op komen — de meening, dat voor ons menschelijk kennen de toegang tot het achter de verschijningen verborgen rijk van het werkelijk zijnde en eeuwig ware onverbiddelijk afgesloten zijn zou. Deze „heden ten dage in hoog aanzien staande en wijd verbreide dwaling" zal nu door dit nieuwe werk voorgoed worden vernietigd. Hier zullen de grondslagen der kennistheorie gelegd worden „mit derjenigen Klarheit und Gewissheit, dasz wissenschaftliches Streben künftig nicht wieder in die Versuchung geraten kann, sich durch selbstgeschaffene Schwierigkeiten von der Erkenntniss des Wesenhaften und ewig wahren zurückhalten zu lassen."

Tot uitgangspunt neemt C. dan een zoodanig feitenmateriaal, dat ons niet door bemiddeling van eenigerlei begrippen maar „onmiddellijk bekend" is. De beteekenis dezer woorden wordt door voorbeelden opgehelderd. Wanneer ik een stuk ijzer zie, behoef ik, om te weten

dat in mijn gezichtsveld een op bepaalde wijze gekleurde plek van een anders gekleurde omgeving afsteekt, geen verdere anderssoortige ervaringen : Dit weten is mij zonder ander weten te veronderstellen direct gegeven. Om daarentegen te weten, dat hier een stuk ijzer aanwezig is, heb ik behalve de bovengenoemde waarneming nog een interpretatie noodig waardoor zich mijn weten, dat hier van ijzer sprake is, van de bloote constateering der grauwe plek onderscheidt.

Zoo is 't ook gesteld met die objecten van ons weten, die wij met de namen „gevoelens", „voorstellingen" aanduiden. Zij zijn ons direct, zonder eenige bemiddeling, in ons doorleven gegeven. De Systematik der objecten moet nu worden gewonnen op grond der aan deze voorwerpen gevonden betrekkingen. En deze betrekkingen zijn nu weer uitsluitend daardoor „gegeven" dat „elk dezer objecten met alle overigen op die wijze tot een „einheitlichen" samenhang verbonden blijkt, dien wij meenen, waar wij van „het geheel van een persoonlijk bewustzijnsverloop" spreken. Door de analyse van dezen samenhang van het persoonlijk bewustzijnsverloop moeten al die „Tatbestände" zich laten bepalen, waarop de systematische ordening van het direct gegevene gegrond is, of, wat hetzelfde is „die sämmtlichen ersten begrifflichen Formungen, in welche das Material unseres Erkennens gefasst wird."

Vermoedelijk zullen niet-psychologistische logici, die den schrijver tot dusver (pg. 26) gevolgd zijn, weinig lust gevoelen het verdere deel van de 264 pagina's door te lezen, overtuigd, dat zij weinig zullen kunnen leeren van een wijsgeer, die op deze manier omspringt met de termen: weten, kennen, het onmiddellijk (zonder begrippen) gegevene, enz. En zij zullen in hun besluit het werk ter zijde te leggen versterkt worden, wanneer zij dan, het verder doorbladerend, op pg. 37 lezen van een „onafhankelijk van de waarneming existeerende ruimte, die bestaat, ook wanneer zij niet waargenomen wordt, en dus *an sich* bestaat." Men vraagt zich af : is dan alles, wat de Kriticisten en Hegelianen in de ontwikkeling van bovengenoemde fundamenteele begrippen gepraesteerd hebben, spoorloos aan Hans Cornelius voorbijgegaan ?

Dat deze Kant's leer geheel verkeerd begrijpt en daarbij meent, (gedeeltelijk zijn terminologie, b.v. in het begrip transcendentaal behoudend;) hem veel beter te verstaan dan hij zichzelf verstond, spreekt vanzelf. Vooral ergert hem Kant's bewering, dat de natuurwetenschap alleen „bedingt gültige Erkenntniss" zou leveren. Neen, als de chemicus in het laboratorium een nieuwe substantie tot stand gebracht en haar smeltpunt bepaald heeft, „dan is hij in ieder geval vast overtuigd, met deze bepaling niet slechts een éénmaal optredend feit, maar een voor alle toekomst geldige kennis gewonnen te hebben, die dan ook in de archieven der wetenschap wordt opgenomen. En hij mag, als hij exact gewerkt heeft, inderdaad verzekerd zijn, dat geen toekomstige ervaring zijn formuleering zal logenstraffen."

Met zulk een opmerking meent C. tegen Kant te polemiseeren !

Natuurlijk vinden we bij hem ook weer de sedert TRENDELENBURG onophoudelijk herhaalde bezwaren tegen KANT's onderscheiding van analytische en synthetische oordeelen en de deze onderscheiding illustreerende voorbeelden (alle Körper sind ausgedehnt, alle Körper sind schwer). Daartegenover merkt CORNELIUS op: „Wer von vornherein den Begriff Körper etwa im Sinne der Chemie als irgend eine Art ponderabler Materie definiert denkt, musz auch den zweiten Satz als analytisches Urteil bezeichnen." Maar is het niet al apriori onwaarschijnlijk, dat de geweldige Koningsberger denker (die zich bewust was met bovengenoemde onderscheiding de geheele tot dusver geldende metafysika uit hare voegen te rukken) zulk een onnoozele opmerking zelf ook niet zou hebben kunnen maken en zich hier door HANS CORNELIUS zou moeten laten terecht wijzen? — Ook PLATO komt er bij dezen empiristischen filosoof niet al te best af. Maar, 't is waar, hij merkt in de voorrede uitdrukkelijk op, dat hij zich in de leerstellingen der Grieksche denkers houdt aan de „herkömmliche Auslegungen, ohne deren Richtigkeit zu prüfen."

Bij het lezen van een werk als deze Transcendentale Systematik springt weer in het oog: de wonderbare eenheid van het systeem der wijsbegeerte. Kan iemand, die niet ook diepe ethische, aesthetische en religieuse ervaringen in gezuiverde begrippen doordacht heeft, den rechten kijk hebben op het kennen der natuurwetenschap? Zooals zoo dikwijls blijkt ook hier weer, dat overigens scherpzinnige, in wijsgeerig denken lang niet onbekwame mannen, wanneer zij zich na uitsluitend in de problemen der natuurwetenschap geleefd te hebben, op de logika werpen, ondanks alle krachtsinspanning er maar niet in slagen zich van zekere fundamenteele realistische vooroordeelen los te maken. Wij kunnen ook deze allernieuwste poging om in zake de verhouding van denken en zijn tot een onwrikbaar uitgangspunt te maken, niet anders dan als overbodige moeite beschouwen. Zeker is er in het boek wel wat goeds. Maar dit goeds is al vele malen en meestal beter door anderen gezegd.

Utrecht. B. J. H. OVINK.

De Erfelijkheid in de nieuwere Ethiek. W. COENRAAD. Proefschrift.

De geest van onzen tijd wordt geleid door wat men noemt de fraaie letteren.

Terwijl in vroegere tijden de menigte het oor leende aan wat de clerici, de geleerden op elk gebied te zeggen hadden, is nu de leek aan 't woord gekomen.

Ieder meent zijn uil een valk te zijn, en zonder eenige wijding treedt elk als prediker der waarheid op. De romanschrijver, tegenwoordig zelfs de romanschrijfster, beheerscht en vormt de volksovertuiging.

Deze toestand is in geen opzicht zoo bedenkelijk als ten aanzien van de ethiek of levensrichting. — ZOLA en de naturalisten hebben meer in 't bijzonder de leer der erfelijkheid in hun romans besproken en de wijze waarop zij dit doen is zoo meeslepend dat al hun woorden als waarheden worden geloofd, en in 't leven toegepast, niet zelden met noodlottige gevolgen. —

De ware dichter trekt zich hiervan niet het minste aan. GOETHE en IBSEN hebben 't zelf verklaard, dat hun personen volstrekt niet geschapen waren met de bedoeling anderen te overreden, hen na te volgen, en voor den denkenden mensch spreekt 't ook van zelf dat een persoon als WERTHER of zelfs een familie als ROUGON MACUART geen betoog kunnen leveren voor eenige wetenschappelijke theorie. Maar 't volk leert als de kinderen alleen door wat voor oogen is en boeit, en niet door redeneering. Zoodoende heeft dan ook de nieuwere letterkunde, in verband met de alom verheerlijkte natuurwetenschap de leer der erfelijkheid zeer diepe wortels doen schieten in den geest van onzen tijd.

Het onderwerp was dankbaar. Ten allen tijde was de strijd van den enkeling of den mensch met het noodlot, als 't ware het hoofdthema van elk kunstproduct; ja geheele godsdienst-stelsels zijn hierop gebouwd.

De groote vraag waar de menschheid zich tegenover gesteld ziet, de vraag van waar 't kwaad, in ouden tijd de grondslag der Theodicee, schijnt in den laatsten tijd een oplossing te hebben gevonden in de leer der erfelijkheid. De romanschrijver maakte hiervan een dankbaar gebruik. —

De ethiek had echter naar de meening van onzen schrijver hiermede te weinig rekening gehouden en het scheen hem dus wel de moeite waard het geheele vraagstuk aan een nieuw wetenschappelijk onderzoek te onderwerpen. Daartoe somt hij eerst de feiten, wetten en hypothesen op, die op 't gebied der lichamelijke- zoowel als der geestelijke erfelijkheid in hun verband met de ethiek in den laatsten tijd verkondigd zijn en geeft dan zijn eigen beschouwing en waardeering der behandelde theorieën, waarbij hij met veel instemming gewag maakt van KOHNSTAMMS ontvouwing van het begrip natuurwet. —

Het is een frisch en Hollandsch geschreven boek, waarop tegenwoordig de aandacht dient gevestigd te worden van hen die niet genoeg hebben aan de invallen van Fransche en Russische romanschrijvers en ook wel iets willen vernemen van de gedachten van natuurkundigen over het leven en hoe 't behoort geleefd te worden met het oog op de jongste uitkomsten der erfelijkheidsleer.

W. MEIJER.

Die Frage nach den Grenzen der Erkenntnis. Ein Vortrag von MAX VERWORN. Gustav Fischer, Jena.

Het antwoord op die vraag door MAX VERWORN gegeven is zeer

behartigenswaard. De natuurwetenschap zegt hij, leidt ons in dezen tijd telkens weer tot vraagstukken betreffende ons kenvermogen.

Datgene, waar de wijsbegeerte zich nu reeds een paar eeuwen mee bezig houdt, begint thans ook de natuurwetenschap belang in te boezemen. Natuurkundigen en wijsgeeren verstaan elkander echter slecht — omdat ze ieder hun eigen dialekt spreken. VERWORN wil trachten algemeen menschelijk deze zaak uiteen te zetten zoodat én natuurkundigen én wijsgeeren hem verstaan. Men moest niet alleen op zintuigelijke waarneming, ook niet alleen op logisch denken afgaan.

Op de Kantiaansche als a priori gekenmerkte categorieën kan men niet meer steunen. Ruimte, tijd en causaliteit zijn geen grondbegrippen maar uit de ervaring afgeleid, en 't begrip der oorzakelijkheid is een atavisme.

Kennis vormen is niets dan ervaring opdoen.

De eenvoudigste bestaat in de zinnelijke gewaarwording. Met behulp daarvan kunnen we ook nog voorstellingen en gedachten vormen.

De voorstellingen zijn herinneringen van gewaarwordingen. Om die op te wekken zijn echter niet op nieuw zinneprikkels noodig. De voorstellingen ontstaan tegelijk met de gewaarwordingen in onze hersens maar niet in dezelfde cellen. Dit heeft men geruimen tijd maar ten onrechte verondersteid. Door de herinnering zijn wij dus tijdelijk onafhankelijk van de zinnenwereld.

Voorstellingen nu laten zich tot gedachten of denkbeelden verwerken.

De aaneenschakeling der zintuigelijke indrukken en die der voorstellingen is daarom hetzelfde, en om te zien of de herinnering juist is, hebben we het experiment.

Nu heeft 't menschdom van ouds een groote massa voorstellingen en denkbeelden, die van 't eene geslacht op 't andere overgaat en langzaam aan gezuiverd wordt. Deze voorraad plant zich voort van geslacht tot geslacht en moeielijk is het daaruit te verwijderen wat niet deugt.

Het geheugen helpt ons deze gronddenkbeelden bewaren.

Dit alles brengt ons tot logisch denken. Daarvan is 't voornaamste het *besluit*. Dit berust op de vooronderstelling eener bestaande wettelijkheid. En deze wettelijke verhouding tusschen de dingen moet 't oorzaak begrip vervangen. Als 't regent wordt het nat, is de vorm aller oordeelen.

De meetkunde kent evenmin als de natuurwetenschap oorzaken, maar alleen voorwaarden.

Met de erkenning dezer wettelijkheid, hebben we het hoogste bereikt.

In elk geval komt bij alle kennis een verhouding tot stand: *Ich* erkenne *Etwas*.

Wat is het Ik?

Ik is een product der ervaring. Wat bij elke waarneming tegenwoordig is noemen wij het Ik. En de omgeving helpt dat ikbewustzijn versterken. Idea corporis = Ik. Dit Ik breidt zich aanhoudend uit. Maar

het Ik is niet constant, wel continu. Wat is nu het Etwas. Het solipsisme zegt het beteekent niets.

Voor zoover men alleen denkt aan zinnelijke waarnemingen heeft 't gelijk. Maar ik heb ook nog afgeleide ervaringen die mij op wettelijke verhouding wijzen, en deze geven mij recht tot experiment. Daardoor verhef ik mij boven 't subjectieve en stel ik iets buiten en onafhankelijk van mij.

Met deze buitenwereld kan ik echter in relatie treden. Principieel bestaat daarvoor geen belemmering of beperking.

Alles wat zinnelijk waarneem*baar* is kan ik waarnemen. Maar ook daarbuiten Stikstof en Röntgenstralen b.v. uit hun werkingen.

De werkelijkheid is waar te nemen, want zelf zijn wij een stuk van de werkelijkheid (modus).

Es ist ein unglücklicher Gedanke gewesen, zu unterscheiden zwischen einer Welt der Wirklichkeit und einer Welt der Erscheinungen zegt VERWORN. Seite 32.

Er zijn geen grenzen, zooals du BOIS REYMOND beweerde.

De scheiding van lichaam en ziel, is een vooroordeel. Er bestaan geen twee parallele reeksen van gebeuren. Bewezen is alleen dat sommige bewustzijnstoestanden afhangen van sommige bepaalde toestanden in de hersenen, wat geheel iets anders is.

De ervaring leert ons dat alle dingen van elkander afhangen volgens wettelijke regelen, en daaruit volgt dat alle dingen ervaarbaar zijn.

Onze wereld is voor ons toegankelijk ook waar onze zintuigen niet toereikend zijn. Wie een andere wereld wil denken dien staat dit vrij. Onze wereld is (er)kenbaar.

Eindelijk nog dit. De ervaring toont ons nergens een punt waar de dingen eindigen.

Bij oppervlakkige waarneming wel, bij nauwkeurige beschouwing nooit.

De ervaring leert ons niet anders dan oneindigheid en onbegrensdheid.

Dus geen ignorabimus, maar voortdurend onderzoek.

W. MEIJER.

J. C. SCHRÖDER. Aard en methode der statistiek. Amsterdam. Scheltema & Holkema's Boekhandel 1917.

Over dit onderwerp, aan welks behandeling vele overwegingen van philosophischen aard zijn vast te knoopen, heeft de schrijver van bovenstaande brochure zijne inzichten in een kort bestek willen zamenvatten. Het boekje geeft blijk van een grondige voorafgaande studie. Het eerste gedeelte bevat eene algemeene theoretische inleiding,

waarbij wordt aangevangen met het zoeken van eene juiste omschrijving van het wezen der statistiek, al dient in aanmerking genomen dat eene definitie niet anders doet dan reeds gewonnen inzicht samenvatten, niet daarentegen zulk een inzicht zelf tot stand brengt. De waarneming en onderscheiding der dingen vormen op zich zelf nog geen wetenschap. Deze laatste zoekt het niet direct waarneembaar verband op te sporen tusschen verschillende waarneembare verschijnselen, uitgaande van het bestaan eener causaliteit. Men kan dus zeggen dat waarneming den grondslag vormt van alle wetenschap. Maar niet elke willekeurige en toevallig gedane waarneming levert daarvoor geschikt materiaal; slechts de met een bepaald oogmerk ingestelde en op een bepaald doel gerichte waarneming levert gemeenlijk bruikbare stof voor wetenschappelijke bewerking.

De statistiek nu dient om eene niet direct waarneembare eenheid en samenhang op te bouwen uit waarneembare onderdeelen; in zooverre kan men met THIERS zeggen dat „la statistique est l'art de préciser les choses gu'on ignore." Zij vormt den grondslag waarop de wetten van regelmaat en orde zich steunen. Daarbij is hare taak geenszins beperkt tot de *maatschappelijke* verschijnselen en de leer der *samenleving*, gelijk WESTERGAARD e.a. het hebben willen doen voorkomen; want ook in andere takken van wetenschap, zooals die der natuur, vindt zij aanwending.

Daarentegen behoort het nasporen van den causalen samenhang der verschijnselen niet, zooals PFITZNER e.a. ten onrechte meenen, tot het gebied der statistiek, maar is dit veeleer de taak van den specialen vakkundige. Deze kan het geleverd statistisch materiaal verwerken, maar de statistiek zelve is veeleer te beschouwen als eene wetenschappelijke *methode van onderzoek*. Aan wat de schrijver hieromtrent in 't midden brengt zou ik zelf nog gaarne toevoegen, dat voor eene splitsing der werkzaamheid van den zuiveren statisticus en van den wetenschappelijken bewerker der uitkomsten, en voor eene verdeeling van beide werkzaamheden over *verschillende* beoefenaars ook deze omstandigheid pleit, dat daardoor de beïnvloeding van te verkrijgen cijfers door een onwillekeurig *vooruitloopen* op verwachte resultaten eerder wordt voorkomen: een euvel, dat dikwerf sterk afbreuk deed aan de waardeering der statistiek.

Indien de statistiek vóór alles is op te vatten als een *instrument*, dan kan men zich de vraag stellen of zij zelf wel als een *wetenschap* is te beschouwen. Evenwel dit is feitelijk een vrij onvruchtbare kwestie. Met het woord „wetenschap" wordt veel geschermd, en moeielijk is nauwkeurig vast te stellen, waar zij precies een aanvangt neemt. Zooveel is in ieder geval zeker, dat niet een ieder geroepen is dat instrument te hanteeren, aangezien daartoe een speciale kennis en oefening vereischt worden, ook in zooverre als vermeden dient te worden dat geheel *nuttelooze* statistieken worden saamgesteld. Het statistisch materiaal moet voldoen zoowel aan technisch-statistische (mathe

matische) als aan vakkundige eischen, wil het geschikt wezen tot het ontdekken van zeker oorzakelijk verband en van betrouwbare wetten en regels. Zoo is b.v. de reeds beschikbare kennis vaak noodig om te voorkomen dat eene vergelijking van statistische cijfers plaats vindt tusschen *ongelijkwaardige* grootheden en dat overijlde en ongewettigde besluiten worden getrokken. Stel b.v. dat men uit het percentisch hooger sterftecijfer in stad A dan is stad B wilde afleiden, dat in stad A ongunstiger levensomstandigheden (hygiëne, klimaat enz.) bestonden, dan zou men daarbij geheel over 't hoofd zien dat wellicht juist het tegendeel daarvan feitelijk het geval is, aangezien b.v. het hooger sterftecijfer in A eenvoudig hiervan het gevolg kan wezen, dat aldaar zooveel meer ouden van dagen woonachtig zijn dan in B.

Dergelijke voorbeelden zijn zeer sprekend. Te bejammeren valt het dan ook dat de schrijver daarmede zoo karig is. Hij is doorloopend te abstract in zijn beschouwingen ; en deze zouden zeer zeker in levendigheid en duidelijkheid gewonnen hebben, indien de schrijver zijn betoog meer had vastgeknoopt aan aanschouwelijke concrete en ophelderende voorbeelden, waarvoor juist de statistiek zich zoo bij uitstek leent.

W. F.

Prof. Dr. Jhr. B. H. C. K. VAN DER WYCK. Uren met NIETZSCHE. Hollandia Drukkerij. Baarn. 1917.

Van den bewerker van dit deeltje der bekende serie kan men met recht zeggen, dat hij geniet een „otium cum dignitate sed nihil minus quam otiosum.” Want ondanks zijn hoogen ouderdom gaat hij met onverzwakten ijver voort uit zijn omvangrijke kennis en belezenheid het lezend publiek voor te lichten, nadat reeds zoo menige keurige essai uit zijn welversneden pen gevloeid is. Te meer mag op prijs gesteld, dat hij, na reeds vroeger op soortgelijke wijze Schopenhauer te hebben behandeld, ook thans weer de taak van de bewerking van dit deeltje aanvaard heeft, omdat zeer zeker de hier behandelde wijsgeer uit onzen tijd niet diegene is, voor wien hij de meeste sympathie kon koesteren, en hijzelf ongetwijfeld zijn keuze liever op een *anderen* philosofischen schrijver zou hebben gevestigd. Maar hij begint zijn inleiding met een wijs woord, een woord hetwelk critici en vooral journalisten zich meer moeten ter harte nemen, in plaats van den schijn te wekken alsof een afbrekende critiek eigen meerderheid zoude bewijzen. Van LEIBNIZ, zegt VAN DER WYCK, leerde ik bij het lezen van een boek niet datgene bij voorkeur in 't oog te vatten, wat ons er in *verkeerd* toeschijnt, maar liever onze aandacht te wijden aan wat tot denken prikkelt en ons van nut kan zijn.

In de inleiding, waarin een groote plaats is ingeruimd aan citaten uit het door v. d. W. hooggeroemde werk van den Baseler hoogleeraar KARL JOËL „Nietzsche und die Romantik,” — is mede opgenomen

Nietzsche's korte autobiographie. Wij worden er nog eens door herinnerd aan zijn omgang met BURCKHARDT, WAGNER, barones MEYSENBURG, PAUL REE en andere bekende persoonlijkheden uit zijn tijd. Natuurlijk komt ook ter sprake de geheimzinnige ziekte, waaraan NIETZSCHE een zoo groot deel van zijn leven heeft geleden en die wellicht ook een grooten invloed heeft geoefend op zijn philosophie. Zij is het, die hem zijn hoogleeraarsbetrekking deed opgeven en die hem noodzaakte jarenlang des zomers in het Engadin, des winters aan de Riviera door te brengen, totdat hij gedurende de laatste tien jaren zijns levens in volslagen verstandsverduistering moest verkeeren. Volgens NIETZSCHE zelf zou zijn ziekte niet anders zijn dan een gevolg van locale (?) oorzaken zonder eenigen neuropathologischen grondslag. Evenwel, die voorstelling van het geval zal wel niet anders wezen dan zelfbegoocheling en hare waarheid ten zeerste betwijfelbaar voor een ieder, die b.v. Dr. MOEBIUS' beschouwingen over zijn ooglijden en dementia paralytica heeft gelezen, welke er veeleer op wijzen dat men hier te doen heeft met eene ongeneeselijke ziekte, welke N. zich schijnt te hebben op den hals gehaald in den veldtocht van 1870, dien hij meemaakte als vrijwillig ziekenverpleger. Voor een regelmatig studeeren aan de schrijftafel werd die oogziekte een onoverkomelijke belemmering. Toch zal wel niet hierin alléén de oorzaak zijn te zoeken van NIETZSCHE's apodictische en fragmentarische schrijfwijze, maar ook zijn onrustige en artistieke geestesaanleg daarvoor mede aansprakelijk zijn te stellen. Hoe het zij, die stijl, moge hij al schitteren als een vuurwerk, zal den meer bezadigden denker veelal onsympatiek aandoen door de ongeordende en vermoeiende samenvoeging en opeenvolging van slechts los samenhangende denkbeelden, zonder dat daarin een scherpbelijnde richting van betoog valt te bekennen (vgl. pag. 186).

Wat eveneens minder aangenaam bij NIETZSCHE aandoet is zijn groote zelfingenomenheid. Wel is waar verklaart hij niet naar roem te streven, maar dezen evenals vrouwen en vorsten uit den weg te gaan, maar met dat al is hij geenszins afkeerig zichzelven op een voetstuk te plaatsen. „Ik heb der menschheid het diepste boek geschonken dat zij bezit," getuigt hij van een zijner werken. In denzelfden geest luidt zijn bewering aangaande zijn scheppingskracht, dat hij er niet aan twijfelt of voor zulk een spontaan opgerezen inspiratie moet men vele duidenden (!) jaren teruggaan, wil men iemand vinden die het recht zou hebben van zich te getuigen *eenzelfde* inspiratie te hebben ervaren (zie pag. 225). Alsof niet SCHOPENHAUER, GOETHE, GRILLPARTZER, MILTON volkomen hetzelfde getuigden omtrent de bezieling waarmede zij hunne onsterfelijke werken neerschreven!

Nog een oogenblik moet ik stilstaan bij de vraag, of NIETZSCHE mede verantwoordelijk is te stellen voor het uitbreken van den huidigen wereldoorlog, waar zulks veelal is beweerd en hij als zoodanig in één adem wordt genoemd met VON TREITSCHKE en BERNHARDI. VAN DER WYCK meent dit te mogen betwijfelen; volgens hem wordt ten onrechte

aan NIETZSCHE dit verwijt gedaan, want daartoe is deze veel te kosmopolitisch van gezindheid en teveel de Duitschers en hun hooggeroemde cultuur hekelend, hen veelal betitelend als geleerde barbaren of als „Bildungsphilister" die een haat koesteren tegen alle oorspronkelijkheid. Evenwel, het komt mij voor dat dit feit nog niet mag worden aangemerkt als een streng bewijs dat NIETZSCHE volkomen onschuldig zou zijn aan alle aanwakkering van oorlogszuchtigen geest bij zijne lezers. Want volgens hem is de wil tot macht het hoogste levensbeginsel; en in tegenstelling van SCHOPENHAUER bestrijdt hij het medelijden als geenszins een hoog moreel karakter dragend. Het leven is volgens hem enkel strijd : een zich toeëigenen, kwetsen, de zwakken met hardheid overweldigen, onderdrukken en uitbuiten. (Zie pag. 14) Iemand, die zóó spreekt en die machtvertoon verheft boven zachtzinnigheid, kan moeilijk een toonbeeld heeten van philosofische verdraagzaamheid en vredelievendheid. De oorlog moge hem onontbeerlijk toeschijnen voor een beschaafde en ontzenuwde menschheid, en de huidige wereldkrijg een gruwelijk maar noodzakelijk geneesmiddel, — terzelfder tijd zullen zijn geschriften er toe bijdragen strijdlustige elementen te ontketenen en een streven naar machtsontplooiing wakker te roepen.

Wat ten slotte de keuze der stukken aangaat, die doorweven zijn met bruikbare ophelderende aanteekeningen, het valt moeielijk daarover critiek te oefenen. Bij een zoo veelzijdig en vruchtbaar schrijver als NIETZSCHE zullen zeker wel geen twee menschen juist dezelfde stukken voor eene bloemlezing uitkiezen, en persoonlijke smaak en voorkeur zullen daarbij steeds eene voorname rol spelen. Als eenige der belangrijkste onderwerpen, die hier zijn bijeengebracht, noem ik : David Friedrich Strausz ; over het wezen en de waarde der historie ; de moderne beschavingsmensch ; over het medelijden ; vraagpunten uit de kennisleer ; fragmenten uit Zarathustra. Het verwonderde mij eenigszins niet meer te zien overgenomen uit NIETZSCHE's kortere aphorismen over allerlei ethische en psychologische onderwerpen, zooals die zijn neergelegd in zijn „Die fröhliche Wissenschaft", „Jenseits von GUT uns BÖSE" en „Zur Genealogie der Moral". Juist deze leenden zich m.i. bij uitstek voor eene bloemlezing, terwijl zij tevens een goed beeld geven van NIETZSCHE's paradoxale denkbeelden en aphoristische schrijfwijze.

W. F.

H. W. SMIT. De Natuurphilosophie en het Theïsme (Academisch proefschrift ter verkrijging van den graad van doctor in de heilige godgeleerdheid). Oosterbaan en Le Cointre, Goes.

Het omvangrijk geschrift onder dezen titel is een theologisch proefschrift aan de vrije Universiteit te Amsterdam. Wie het als proefschrift aan deze inrichting aangeboden, beoordeelen, zullen er veel goeds van kunnen zeggen. De toewijding waarmede dit werk geschreven is,

de ernst zijner bedoeling, de omvangrijke studie die eraan ten grondslag ligt; de helderheid zijner uiteenzetting en de beheersching der stof — voor zooverre mogelijk, bewijzen dat de schrijver den doctorstitel ten volle verdiend heeft. Wanneer wij ons op het standpunt der Vrije Universiteit en in de gedachte-atmosfeer van haar voedsterlingen overplaatsen, dan schijnt ons zelfs dat er moed toe noodig was (vooral voor een aanstaand predikant in de kerk, die haar voorgangers van deze inrichting ontvangt) om een werk als dit in het licht te zenden. Immers hier wordt niet slechts de Heilige Schrift en de leer van CALVIJN, maar ook de filosofie van HERMAN LOTZE als bron van waarheid aangevoerd; en dit laatste is tegenover genoemde kringen zeker een stoutmoedige handeling. Wie in het denken vrij staan beseffen niet hoezeer in „geloovige", des te meer in gereformeerd-kerkelijke kringen een prompte censuur alle vrije gedachte benauwt: waarvoor is een LOTZE noodig zoo wij een CALVIJN en KUYPER hebben? Dit verwijt zal door de partikuliere geloofs-inquisitie den geloofsgenoot niet gespaard worden en de jonge doctor heeft zich alsdan voor zijn, aan alle wijsgeerigheid gespeende en verdogmatiseerd-theologische inquisitoren te verdedigen. Dat hij dit gevaar aandurft, is slechts uit waarheidsliefde te verklaren.

Het merkwaardige van Dr. SMIT's geschrift is zijn poging om te gelijk theologisch en wijsgeerig te zijn; d.i. om het onvereenbare te vereenigen. De wijsbegeerte is redelijke bezinning en veronderstelt geen andere waarheidsbron dan de rede zelve, geen andere stof dan welke door de ervaring wordt aangeboden. In zijn zelfbezinning ontwikkelt het denken de kategorieën, waarin het de ervaarbare wereld doorarbeidt en overziet. Zoodra hier hulp kwam van „openbaring" of „Schrift" ware het denken gedwarsboomd en in de war gebracht. Wie zich op het standpunt der „openbaring" stelt brengt meteen de wijsbegeerte uit haar baan. Waartoe heeft hij haar noodig? Dr. SMIT schrijft dat „het Christendom (bezit) gegevens van schepping, onderhouding en regeering, voorzienigheid en gebedsverhooring, herschepping, leven en opstanding van Christus, wonderen en profetieën, over voleindiging en vernieuwing der wereld," (bl. 10. ik citeer den zin niet verder omdat hij misloopt). Hoe het mogelijk is „gegevens" te bezitten over de schepping der wereld en wat dies meer zij, is zeker niet licht in te zien. Maar waar men dan met zoovele, uit geen wijsbegeerte ontleende, gegevens bevoorrecht is, wat heeft daar de filosofie nog voor taak? Hoogstens kan zij de oude dienstofferte nog eenmaal ontvangen om ancilla theologiae te zijn ...... Maar daarvoor bedankt zij sedert de echte filosofie heeft gewerkt in vrijheid en haar groote praestaties heeft geleverd zonder de „gegevens", welke de vrije Universiteit haar aanbiedt. Bovendien, waar de illusie van „de Schrift" en „de openbaring" wordt volgehouden en waar bij dezen schrijver, die inderdaad met wijsgeerige aanleg begaafd is en met wijsgeerige aanspraken zijn boek in het licht zendt, deze verwarde begrippen niet worden opgehelderd — daar is men aan de ware wijsbegeerte niet toe. Vooral het begrip van „de

Schrift", een begrip verstoken van allen humanen zin, en niettegenstaande de kritische studien eener geheele eeuw, argeloos door den schrijver overgenomen als leefden wij in den tijd der Dordtsche synode — vooral dit voor geen wijsbegeerte te verantwoorden begrip, is een onoverkomelijk bezwaar tot wijsgeerige bezinning.

Het standpunt der Vrije Universiteit laat toe geschiedkennis der filosofie, niet filosofie zelve.

Maar het standpunt laat wel toe, dat men over sommige onderwerpen filosofeert; nu en dan kunnen openbaring en schrift er buiten gelaten, en kan men zich vrij bewegen in het denken — tot zekere grenzen. Deze betrekkelijke wijsgeerigheid treffen wij wel meer bij dogmatische schrijvers aan, en wij weten ook deze betrekkelijke vrijheid te apprecieeren — ofschoon zij de echte wijsgeerigheid niet is. Zoo heeft Dr. S. bizonderlijk naar het verband gezocht tusschen Christendom en natuurfilosofie (bl. 12). Om dit verband in het licht te stellen geeft zijn geschrift een exposé en kritiek betreffende de materialistische natuurfilosofie (Hoofdstuk I) de psycho-monistische (H. II). De ideologische (H. III) om te besluiten met een beschouwing over „het Theïsme, de harmonie van theologie en natuurphilosophie" (H. IV). Wat geleverd wordt in de eerste hoofdstukken is uit den aard der zaak meer weergave der meening van gezaghebbende schrijvers, dan dat hier zelfstandig werk geleverd ware. Toch zijn deze hoofdstukken verdienstelijk omdat zij oriënteeren en blijk geven dat Dr. SMIT zich in den tegenwoordigen stand der wetenschap heeft ingewerkt. De citaten zijn goed gekozen en de bouw der hoofdstukken laat den lezer niet onbevredigd. Er is iemand aan het woord die doceeren kan. De beschouwingen over een mechanistische zielsleer, waarbij de schr. als volgeling van LOTZE de aktiviteit als grondbegrip der psychologie te berde brengt zijn van onvermengd wijsgeerigen aard, gelijk de slotsom dezer (bl. 17) „hoe ook gesteld of geformuleerd, de natuurphilosophie zal aan de metafysica den voorrang moeten laten ...... de basis, het fundament aller philosophie is metaphysisch." Wij hebben slechts aanmerking te maken op de kritiek van het psychisch monisme. De Schr. zelf geeft de mogelijkheid eener idealistische omwending van het psychisch-monisme toe: zoo maakt deze theorie een andere beoordeeling noodig als ware zij slechts een speciale vorm van de parallelistische opvatting, als hoedanig zij hier bestreden wordt.

Het gaat in dit geschrift echter om iets anders, n.l. om de bewijsvoering dat de natuurfilosofie haar vollen wasdom slechts in het Christelijk theisme verkrijgt. Het betoog dat de Schr. geeft is echter niet overtuigend en kan het niet zijn; verder dan een nevenstelling der twee grootheden komt het niet om reden dat het christelijk theisme niet uit de natuurfilosofie wordt afgeleid, noch als onmisbare voorwaarde wordt verondersteld, maar eenvoudig daaraan wordt toegevoegd. Immers het Christelijk theisme komt volgens den Schr. van elders, n.l. uit „Schrift en Openbaring", d.i. uit een andere bron dan de

rede (bl. 135) en dus kàn het slechts „toegevoegd" worden aan het vorige.

Zoodra dus de Schr. het Christelijk theisme aan de natuurfilosofie verbindt op grond van de „openbaring" is hij in waarheid van de wijsbegeerte los en schrijft niet meer voor wijsgeeren maar voor geloofsgenooten. Ons bevreemdt deze houding, in zooverre toch ook Dr. Smit weet dat er geen onbelijnder begrippen zijn dan juist „Schrift en Openbaring". Ook aan de Vrije Universiteit zal het begrip „Heilige Schrift" wel cum grano salis genomen worden, want zelfs de hervormers hebben waarde-onderscheid in „de Schrift" erkend en dus over haar geoordeeld, hetgeen men tegenover de Openbaring niet mag doen, want immers men erkent haar slechts door zich te onderwerpen en geen oordeel te vellen ; de openbaring beoordeelt de geloovigen en niet andersom. Wij betreuren inderdaad voor Dr. S. dat hij dit noodlottig erfstuk der vaderlijke leer moet medeslepen en zich daardoor van het wijsgeerig denken vervreemdt. Een van tweeën is mogelijk : óf hij zal zich bij zichzelf geborgen weten, gesteund door zijn gereformeerd-theologische omgeving, en de armoede der wijsbegeerte beklagen die niet eens de „openbaring en Schrift" voor de ware bronnen der kennis aanvaardt — óf hij zal zoolang hij aan zijn onwijsgeerige praemisse vasthoudt, worstelen en lijden van zijn dualisme niet zonder eenige benijding tegenover hen die in de vrijheid staan. Het hangt er slechts van af of zijn innerlijke geaardheid die van den geloovige of die van den wijsgeer is.

Nu is hetgeen Dr. Smit levert op het gebied der dogmatische filosofie beneden het hierin bereikbare. Allen eerbied heb ik voor de diepzinnige spekulatie van een dogmaticus als Georg Lasson, maar hetgeen door een halfwijsgeerig dogmaticus als Prof. Bavinck wordt beweerd, is in wezen niet de supranaturalistische scholastiek te boven,en de leerling van Prof. B., Dr. Smit, heeft niet vermoogd zich boven deze halfheid te verheffen. In plaats van een wijsgeerige ontvouwing van de drieëenheidsleer (van God „drieëenig" gewaagt de schr. meer bij wijze van gereformeerde spreektrant, zooals hij elders van God-almachtig gewaagt) krijgen wij slechts onfilosofische opmerkingen over den wil Gods te hooren (bl. 142). Ook blijft de Schr. steken in vragen wier vraagstelling reeds de wijsgeerige onbevoegdheid verraadt en die uit Bavinck zijn geciteerd : „Wat deed God dan vóór de schepping ? ...... hoe is de schepping, de overgang tot de daad van scheppen, te rijmen met de onveranderlijkheid Gods" enz. Deze vraagstelling steekt midden in het oude supranaturalisme, waarin blijkbaar ook de Vrije Universiteit is blijven steken. Inderdaad wie aldus vraagt moet dan maar de Schrift en de Openbaring voor zich in part houden. Wij benijden hem niet. Op al te lichtvaardige en ondoordachte wijze heeft de Schr. de term „pantheisme" bij de hand om zijn tegenstanders af te wijzen. Het kan den echten denker niets schelen of hij voor pantheist uitgemaakt wordt, daar hij weet dat deze term niets inhoudt dan een schrikbeeld

voor de „geloovigen", die immers als zij de eerste lettergreep hooren alreeds weten waar zij aan toe zijn. Dr. SMIT moet het supranaturalisme ten einde denken tot erkenning van de zinledigheid ; en als hij dan ten einde is begint de wijsbegeerte. Ik vermoed dat hij den ernst en de bekwaamheid zou hebben om tot dit einde te komen, wanneer door de jaren heen het denken zich in hem rijpt. Maar of hij de innerlijke vrijheid heeft daartoe noodig, is een andere vraag. Traditie en omgeving zullen een machtige belemmering blijken. Maar is de wijsgeerigheid hem volle ernst, dan moet hij BAVINCK verlaten en tot LASSON komen ...... en dan nog verder. Het *dynamische* denken is nog voor de meeste theologen een verborgenheid.

B. DE H.

